Copiii lui Avraam

Copiii lui Avraam

Iudaism, creștinism, islamism

F. E. Peters

Cu o nouă prefață a autorului

PRINCETON UNIVERSITY PRESS

PRINCETON ȘI OXFORD

Copyright © 2004 de Princeton University Press

Prefață la ediția Princeton Classics, copyright © 2018

de Princeton University Press

Publicat de Princeton University Press,

41 William Street, Princeton, New Jersey 08540

În Regatul Unit: Princeton University Press, 6 Oxford Street,

Woodstock, Oxfordshire OX20 1TR

Designul copertei de Michael Boland pentru thebolanddesignco.com

Imagini de pe copertă prin amabilitatea iStock

Toate drepturile rezervate

Noua ediție broșată Princeton Classics,

cu o nouă prefață a autorului, 2018

Hârtie ISBN 978-0-691-12769-9

Biblioteca Congresului a catalogat ediția anterioară a acestei cărți după cum urmează: Library of Congress

Peters, F. E. (Francis E.)

Copiii lui Avraam : Iudaismul, creștinismul, islamul

F. E. Peters.-Noua ed.

p. cm.

Include un index.

ISBN 0-691-12041-2 (cl : hârtie alc.)

1. Iudaism-Istoria- până la 1500. 2. Creștinism.

3. 3. Islamul - Istoria până la 1500. I. Titlu.

BM157.P47 2004

201'.4-dc22 2004040049

Această carte a fost alcătuită în Janson

tipărită pe hârtie fără acid. ∞

press.princeton.edu

Tipărită în Statele Unite ale Americii

1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

Pentru

Edward Peter Fitzsimmons

Cuprins

Prefață la ediția Princeton Classics
ix

Prefață
xviii

INTRODUCERE

Scripturile: Câteva noțiuni preliminare
1

CAPITOLUL I

Făgăduința și moștenitorii

7

CAPITOLUL DOI

O moștenire contestată

21

CAPITOLUL TREI

Comunitate și ierarhie

41

CAPITOLUL PATRU

Legea

67

CAPITOLUL CINCI

Scriptură și Tradiție

85

CAPITOLUL ȘASE

Închinarea lui Dumnezeu

103

CAPITOLUL ȘAPTE

Renunțare și aspirație

116

CAPITOLUL AL OPTULEA

Gândirea și vorbirea despre Dumnezeu

138

EPILOGUL

Istoria sacră

167

Note

173

Glosar

213

Index

227

Prefață la ediția Princeton Classics

George Santayana a avertizat odată, în mod faimos, că cei care nu-și amintesc istoria vor fi condamnați să o repete, probabil cu consecințe nefaste. Ceea ce este, însă, la fel de dăunător și mult mai periculos este să ignori istoria sau să o înțelegi greșit.

Cu siguranță, cunoașterea istoriei unei comunități religioase nu este necesară pentru a fi salvat; credința și respectarea religiei sunt probabil căi mult mai bune spre viața de apoi. Dar a ignora istoria unor religii precum iudaismul, creștinismul și islamul nu înseamnă doar a înțelege greșit sau a lipsi de respect față de aceste comunități; de asemenea, ne diminuează capacitatea de cetățean pe acest pământ și, după cum descoperim, ne expune la răspunderi civile de prim ordin.

În societățile seculare, religia a fost separată în mod oficial de sfera publică și limitată la domeniul îngust al domeniului privat și personal. Ea apare cu totul altfel pentru moștenitorii lui Avraam. Evreii, creștinii și musulmanii venerează cu toții un Dumnezeu, același Dumnezeu, care, prin cuvânt și faptă, a intervenit în spațiul public - adică în istorie, adesea și în mod eficient. El s-a adresat credincioșilor Săi ca popor, și nu ca indivizi, iar aceiași credincioși, urmând instrucțiunile sale, s-au organizat ca comunități: un qahal evreiesc, o ekklesia creștină, o umma musulmană.

Oricare ar fi fost intenția separării Bisericii de Stat, aceasta a avut printre efectele sale alungarea religiei și a istoriei componentelor sale din programele de învățământ public, o instituție dedicată discuțiilor obiective și gândirii critice. Atunci când există o încercare, privată sau parohială, de educație religioasă, aceasta este adesea catehetică, oferind instruire doar în rudimentele propriei credințe, sau multiculturală, o privire echidistantă asupra credinței tuturor.

Niciuna dintre cele două nu a fost intenția mea atunci când am scris Copiii lui Avraam. Această carte, ca și celelalte pe care le-am scris în același sens, a apărut din convingerea fermă că, din moment ce iudaismul, creștinismul și islamul izvorăsc toate din aceeași matrice care se desfășoară în cartea biblică Geneza, ele constituie o familie și ar trebui studiate și înțelese în triplu exemplar. Aristotel sublinia că nu există o știință a individului, dar, studiind în paralel acești trei indivizi ai speciei "abrahamice", m-am gândit să scot la iveală ADN-ul lor comun, dar deseori uitat și mai ales disimulat. Mai mult, am sperat că, într-un astfel de context comparativ, sinagoga, biserica și moscheea ar putea arunca o lumină reciprocă și nou revelatoare, una asupra celeilalte

Dacă aceasta este "biologia" celor trei mari credințe monoteiste, ele au și o "sociologie" la fel de instructivă, deși ceva mai puțin edificatoare. Creștinismul și islamul au fost rivali frați încă de la nașterea lor. Evreii subliniază dreptul lor din naștere inconfundabil ca moștenitori ai promisiunii lui Dumnezeu față de Avraam; creștinii insistă că ei sunt Iacov pentru Esau evreul; iar musulmanii susțin cu aceeași vigoare

că islamul reprezintă un Nou Legământ Avraamic care înlocuiește aventurile eșuate din vremuri anterioare.

Aceste două elemente, asemănarea profundă a originilor și aspirațiilor lor și diferențele la fel de profunde care separă iudaismul, creștinismul și islamul, au fost fundamentele pe care a fost conceput "Copiii lui Avraam" și pe care se sprijină cartea finalizată; și, după cum începem să realizăm, sunt elemente pe care le ignorăm pe riscul nostru civil și secular.

Această orbire față de similitudinile religiilor este, într-un fel, de înțeles. Evreii nu au fost dornici să își recunoască urmașii, și nici creștinii nu sunt în întregime sinceri în privința paternității lor evreiești, chiar dacă pretențiile religiei lor nu au sens fără aceasta. Coranul este oarecum mai dispus să recunoască moștenirea iudeo-creștină a credinței, onorându-l pe Iisus ca profet și acordând toleranță colegilor "Oameni ai Cărții". Cu toate acestea, Mahomed a fost un om de stat, precum și un profet, iar afirmarea primatului religiei sale era necesară din punct de vedere politic.

Atitudinile teologice ale celor trei religii și tratamentul politic și social al fiecăreia dintre ele au fost întotdeauna tensionate într-un mediu dominat de societăți angajate din punct de vedere religios, în care erezia era o crimă, iar apostazia un delict capital. Acum, într-o lume mult mai secularizată, care ignoră, reneagă sau înțelege greșit motivele și aspirațiile religioase, perspectiva a devenit mai întunecată. Ne confruntăm, personal și colectiv, cu alegeri ideologice și politice de mari consecințe.

Putem face alegeri înțelepte în ceea ce privește Iranul și Arabia Saudită fără să înțelegem marea diviziune sunnită-chiită? Putem gândi corect cu privire la așezările evreiești din Cisiordania fără a înțelege pe deplin conceptul de Eretz Yisrael? Copiii lui Avraam au încercat să umple aceste spații în înțelegerea noastră, un efort care este încă necesar. În a doua jumătate a secolului al XX-lea, comunitățile religioase au început să prezinte noi provocări îndrăznețe societății în general. Acum, în secolul XXI, pretențiile și aspirațiile lor mai radicale amenință nu doar globalismul și statul-națiune, ci și pe evreii, creștinii și musulmanii înșiși, indiferent dacă promovează sau nu aceste aspirații.

Copiii lui Avraam a fost scrisă pentru a explica aceste concepte și alte concepte centrale pentru cele trei religii monoteiste, pur și simplu pentru a deschide trecutul ideologiilor care au determinat felul în care suntem, indiferent dacă suntem sau nu credincioși și dacă suntem sau nu conștienți de acest lucru. Am încercat să fac această carte accesibilă fără a simplifica prea mult ceea ce sunt noțiuni complexe, să modelez o narațiune inteligibilă pentru cititorul general și acceptabilă și poate chiar iluminatoare pentru expert. Am făcut tot ce am putut pentru a mă implica în această chestiune fără a fi investit în ea. Și, în cele din urmă, am sperat ca evreii, creștinii și musulmanii să se regăsească în text, chiar dacă ochii credinței văd lucruri invizibile pentru erudit și, desigur, viceversa.

F. E. Peters

Kingsway Manor

Schenectady, N.Y.

Prefață

Iudaismul, creștinismul și islamul sunt cu toții copii născuți de același Tată și crescuți în sânul lui Avraam. Au crescut până la vârsta adultă în climatul spiritual bogat al Orientului Mijlociu și, deși au trăit împreună toată viața lor, acum, la maturitate, stau separat și privesc cu uimire, neîncredere sau dispreț asemănările de familie și diferențele condiționate.

Există bogate paralele de atitudine și instituții între cele trei religii care recunosc, în grade diferite, evoluția lor una din cealaltă. Toate s-au angajat uneori în polemici reciproce de o mare ferocitate, iar alteori au urmărit o cale mai ecumenică, dar niciuna dintre ele nu este intenția de aici. Scopul meu este doar de a sublinia atât paralelele, cât și diferențele, și de a le conecta la origini comune și la un mediu spiritual și intelectual comun.

Nu am încercat să scriu istoria celor trei religii; alții au făcut acest serviciu pentru fiecare dintre ele. Am selectat anumite aspecte și instituții și le-am expus într-o manieră care să invite la comparație. Materia este uneori complexă, așa că am încercat să fiu clar în text și generos în note, unde cititorul este invitat să aprofundeze chestiuni pe care eu doar le-am atins.

Iudaismul este cel mai bătrân din această familie de trei, iar cariera sa extraordinară se întinde cu mii de ani înaintea erei creștine și a celei musulmane, când acestea două din urmă socotesc în mod normal că începe "istoria". Ancheta de față începe chiar de la începutul istoriei monoteismului, când zeul său a încheiat un tratat sau un legământ cu un anume Avraam. Istoria monoteismului este, de fapt, istoria acelui legământ și a pretendenților săi. Unde să încheiem este oarecum mai arbitrar, deoarece după secolul al șaptelea al erei creștine discutăm nu despre una, ci despre trei comunități religioase, fiecare aflată într-un stadiu oarecum diferit al creșterii sale, și fiecare dintre ele încă există și, aparent, prosperă chiar și astăzi. Am ales să închei în punctul oarecum imprecis în care am considerat că cele trei religii au ajuns la expresia lor normativă, adică atunci când au fost puse în aplicare principalele instituții, coduri, practici și atitudini spirituale care, într-un mod perceptibil, continuă să le caracterizeze și astăzi.

Astfel, acest studiu se încheie în ceea ce noi, în Occident, numim în mod obișnuit Evul Mediu, ignorând astfel atât răspunsurile europene la aceste religii, cât și marile mișcări de reformă și renaștere care au avut loc în timpurile mai moderne. Pot oferi în apărarea ușoară a acestei încheieri doar propria mea competență, care nu se extinde mai departe de ceea ce am scris. Poate că este suficient de departe. Toate problemele reformei și toate izvoarele și mecanismele de renaștere sunt prezente în locul și perioada luate în considerare. Credința și rațiunea, Scriptura și tradiția, înțelegerea și iluminarea, toate sunt adversari foarte vechi.

Am încercat să scriu o carte utilă. Materia și lectura se îngroașă acolo unde am crezut că cunoștințele comune se subțiază cel mai mult. Intenția mea în note a fost de a oferi îndrumări mai degrabă decât dovezi în privința unor puncte specifice. Am încercat să atrag atenția cititorului asupra unor texte de bază accesibile, introduceri utile sau discuții lămuritoare în momentul în care apare problema sau subiectul, mai degrabă decât să le adun pe toate la sfârșit. Am folosit, de asemenea, mulți termeni tehnici transcriși din convingerea că cititorul acestor pagini va citi cu siguranță mai departe și aș prefera ca el sau ea să fie introdus în acest viciu comun de către mine, mai degrabă decât de către alte mâini mai puțin utile. În orice caz, i-am adunat pe toți într-un glosar la sfârșit. În cele din urmă, am redus toate datele la Era Comună (î.e.n. / E.C.C.).

O scurtă notă personală. Aceste reflecții sunt, la propriu, produsul Centrului Kevorkian pentru Studii asupra Orientului Apropiat de la Universitatea din New York, unde întrebările și problemele comparative ridicate în paginile care urmează au fost cândva discutate în mod regulat și curent de către colegii de facultate și studenți deopotrivă, și în același spirit în care sunt oferite aici. Îmi este greu să îmi imaginez că le-aș putea pune pe hârtie în orice altă atmosferă. Pentru aceasta le mulțumesc acelor colegi, studenți și altora, din trecut și din prezent, în special lui Baruch Levine și Lawrence Schiffman pentru pilda lor răbdătoare; Linda Knezevich, Stuart Miller, Nadine Posner și Peter Zirnis pentru ajutorul și stimularea lor imediată și neprețuită; regretatului și regretabilului Dan Urman de la Universitatea din Beersheba, primul meu profesor de ebraică, și lui Edward Peter Fitzsimmons, care m-a interesat pentru prima dată de Tora și căruia îi este dedicată cu afecțiune această carte; Père Georges Anawati, O. P. din Cairo și acum din Împărăția lui Dumnezeu; Rowland Mitchell și Anthony Manero pentru că mi-au extins educația; doi, acum, din păcate, unul, Browne, unul Green și un decan de yclept; Peter Paul și Mary.

Copiii lui Abraham

INTRODUCERE

Scripturile: Câteva noțiuni preliminare

Cele trei mari credințe numite iudaism, creștinism și islam s-au născut dintr-un eveniment pe care fiecare dintre ele și-l amintește ca pe un moment al istoriei, atunci când Dumnezeul unic și adevărat i-a apărut unui șeic din Epoca de Fier numit Avram și l-a legat printr-un legământ pentru totdeauna. Avram este Avraam cel de mai târziu, tatăl tuturor credincioșilor și pivotul credinței și, de fapt, al teologiei, din care au apărut cele trei comunități de închinători ai acelui Dumnezeu. Istoria monoteismului începuse.

Un singur Dumnezeu

Monoteiștii nu se închină doar unui singur zeu; el este același zeu pentru toți. Fie că se numește Yahweh sau Elohim, Dumnezeu Tatăl sau Allah, este aceeași divinitate care a creat lumea din nimic, care a modelat omenirea după chipul său, care a încheiat legământul cu Avraam și cu urmașii săi și care a intervenit ulterior în istoria omenirii pentru a-și pedepsi dușmanii și a-și pedepsi prietenii, precum și pentru a trimite instrucțiuni, avertismente și încurajări celor care au vrut să asculte. Cu toate acestea, denumirile divergente sunt ocazional supărătoare, mai ales persistența lui "Allah", netradus în limbile occidentale, iar unii evrei și creștini, și chiar unii musulmani, par să creadă că se închină la zei diferiți.

Există dislocări și mai profunde. Deși, din punct de vedere istoric și ontologic, divinitatea venerată de evrei, creștini și musulmani este una și aceeași, portretul său, care este de cele mai multe ori un autoportret, este foarte diferit în diferitele cărți pe care le numesc Scriptură. Yahweh biblic nu este doar maiestuos; el este adesea familiar, uneori familiar și chiar regretabil pe alocuri. Providența sa pentru creația sa este universală, dar intervențiile sale în treburile omenirii sunt adesea specifice și concrete. Allah al Coranului este la fel de maiestuos, la fel de omnipotent și providențial, dar este și extrem de transcendent; el nu umblă printre oameni. Cele nouăzeci și nouă de atribute coranice ale sale - el este cel milostiv, cel plin de compasiune, cel milostiv - sunt pronunțate, repetate, enumerate în Coran, dar rareori sunt experimentate acolo. Biblia este dramatică, expozitivă și descriptivă; Coranul este oratoric și asertiv; iar portretele lor despre Dumnezeu diferă în consecință.1 În ceea ce privește creștinii, Dumnezeu Tatăl, deși identic din punct de vedere conceptual cu prototipul său biblic, s-a retras în umbra celebrului și la fel de divinului său Fiu.

Oamenii cărții

Evreii, creștinii și musulmanii sunt cu toții "Oameni ai Cărții". Legământul lui Dumnezeu cu Avraam a fost înregistrat și adunat într-o carte care conținea nu numai contractul, ci și, în diferitele părți ale cărții, desfășurarea legământului în istorie. Ei numesc această înregistrare pur și simplu "Cartea" sau "Scrierea"

(Scriptura) sau, mai descriptiv, "Buna Vestire" sau "Recitirea". Aceste Scripturi, care pretind toate că sunt, într-un anumit sens, cuvintele Unicului Dumnezeu adevărat, nu sunt în niciun caz identice și nici nu sunt considerate ca atare de către cele trei comunități. Că există o Carte, toți sunt de acord, dar dacă această Carte este Biblia actuală, Noul Testament sau Coranul este tocmai punctul care îi separă pe evrei, creștini și musulmani.2

În viziunea evreilor și a musulmanilor, Dumnezeu a dat și Moise a scris o carte distinctă și discretă cu mai multe părți, Legea sau Tora. Dar, deși Tora ocupă un loc de frunte în istoria revelației evreiești, intervențiile directe ale lui Dumnezeu au fost, într-un fel sau altul, continue între Moise și Ezra și, prin urmare, Biblia evreiască este o lucrare colectivă care include, sub cele trei titluri de Lege, Profeți și miscelanicul numit Scrieri, toată revelația lui Dumnezeu către poporul său.

Acesta era cu siguranță punctul de vedere al evreilor din vremea lui Iisus și nu există niciun motiv pentru a crede că Iisus a privit Scriptura în mod diferit. El, la rândul său, nu a produs nici o nouă Scrisoare sau Carte proprie, astfel încât "Scriptura" creștină este, din punct de vedere formal, foarte diferită de ceea ce evreii considerau ca atare. Evangheliile sunt relatări ale cuvintelor și faptelor lui Iisus, consemnate, într-un cadru aproximativ biografic, de către adepții săi. În ochii creștinilor, Iisus nu a adus o Scriptură; el însuși a fost, prin persoana și mesajul său, o revelație, "Vestea cea bună". Viața și moartea sa sacrificială au pecetluit un "Nou Legământ" pe care Dumnezeu îl promisese - este prefigurat în Vechiul Testament - și astfel, Evangheliile și relatările despre faptele și gândurile comunității creștine timpurii, consemnate în Faptele Apostolilor și în scrisorile diverșilor adepți ai lui Iisus, au ajuns să fie considerate de creștini ca un Nou Legământ sau Testament care să fie așezat alături de cel Vechi, cel consemnat și comemorat în Biblia iudaică.

Este posibil ca Mahomed să fi avut doar o înțelegere imperfectă a acestui proces oarecum complex. Deși se referă în mod obișnuit la revelația evreiască sub numele de Tawrat, Profetul islamului era cu siguranță conștient că au existat alți profeți evrei, și deci, probabil, revelații, după Moise. Dar el nu menționează niciodată un Nou Testament; singurele sale referiri sunt la "Evanghelia", în arabă Injil, și pare să se fi gândit la aceasta ca la o carte sacră pe care Iisus a adus-o sau a scris-o, așa cum Moise a făcut cu Tora.

Mahomed avea un puternic simț al chemării profetice și al liniei de profeți care au creat tradiția iudeo-creștină și, după o scurtă ezitare inițială, s-a plasat ferm în această linie. Și el era un profet, iar acum, în aceste vremuri din urmă, când revelațiile anterioare ale lui Dumnezeu fuseseră denaturate de mâinile voite și perverse ale evreilor și creștinilor, Allah îi dăduse, nu mai puțin decât lui Moise și Iisus, o Carte revelată. Sau cel puțin așa a fost în versiunea sa finală, codificată. Ceea ce Dumnezeu însuși îl instruise pe Mahomed să numească Recitația, în arabă al-Quran, era de fapt o serie de mesaje transmise lui Mahomed de către îngerul Gabriel de-a lungul unei perioade de douăzeci și doi de ani. Fiecare parte a fost deja identificată ca fiind Scriptură în timpul vieții Profetului, iar Cartea a fost în cele din urmă încheiată doar odată cu moartea lui Mahomed.

Trei cărți sacre

Astfel, au luat naștere trei cărți sacre, fiecare dintre ele fiind, într-un anumit sens, Cuvântul lui Dumnezeu; fiecare dintre ele fiind considerată ca o declarație completă, finală și autoritară care reglementează rolul și comportamentul omenirii față de Creatorul său; și fiecare dintre ele fiind un drept de naștere și o cartă pentru o comunitate care nu existase înainte. Și fiecare comunitate a trăit cu convingerea că Dumnezeu i-a vorbit pentru ultima oară: evreii, pentru prima și ultima oară; creștinii, pentru a doua și ultima oară; musulmanii, pentru a treia și ultima oară.

După cum s-a remarcat deja, Biblia, Noul Testament și Coranul, deși sunt privite ca emanând din aceeași sursă, sunt lucrări foarte diferite. Biblia este un amestec compozit și variat de mit religios, narațiune istorică, acte juridice, admonestări profetice, povestiri de avertizare și poezie compuse pe o perioadă lungă de timp.3 Durata de timp a Noului Testament este considerabil mai scurtă, poate o jumătate de secol, dar și acesta are un conținut foarte amestecat de cvasi-biografie, istorie comunitară, scrisori și o Carte apocaliptică a Apocalipsei. Coranul, după cum s-a menționat deja, este absolut contemporan cu revelația sa, douăzeci și doi de ani în timpul vieții Profetului.

În Coran nu există nimic altceva decât cuvântul lui Dumnezeu, așa cum Mahomed însuși a putut asigura comunitatea de credincioși. Cu toate acestea, în cercurile evreiești și creștine circulau cu siguranță și alte scrieri care aveau pretenția de a fi Cuvântul lui Dumnezeu, dar care nu se regăsesc în Biblie sau în Noul Testament.4 Ambele scrieri reprezintă, așadar, o decizie deliberată a cuiva de a desemna anumite lucrări ca fiind Scripturi autentice și de a le exclude pe altele din canon.5 Această decizie a fost în mod esențial teologică, iar excluderea scrierilor necanonice, numite în general apocrife, din Scripturile evreiești sau creștine nu le face mai puțin interesante sau importante din punct de vedere istoric. Cărțile Macabeilor nu au intrat niciodată în canonul iudaic, de exemplu, și nici evangheliile gnostice în cel creștin, dar fiecare dintre ele ne spune ceva despre evenimentele și atitudinile din epoca care le-a produs.

Despre traducere

Este remarcabil faptul că, acolo unde odinioară diferențele sectare dintre evrei, catolici și protestanți creau discrepanțe marcante în traducerile respective ale Scripturii, diferențele s-au redus în prezent la atât de puține cuvinte sau pasaje încât este posibil ca savanții evrei și creștini să colaboreze în astfel de proiecte de traducere.6 Cu toate acestea, nu există nicio nevoie și nicio urgență în ceea ce privește traducerile în colaborare ale Coranului. Cu câteva ocazii în trecut, musulmanii șiiți i-au acuzat pe musulmanii sunniți de alterarea textului Coranului, dar tema este în surdină în islam, iar majoritatea covârșitoare a musulmanilor sunt convinși că textul actual al Cărții este singurul autentic.7

Musulmanii, la fel ca mulți evrei, au un sentiment puternic al Scripturii ca ipsissima verba a lui Dumnezeu, accentuat, în cazul musulmanilor, de absența oricărei noțiuni de autor care să intervină: Poate că Moise a fost autorul Pentateuhului, dar Mahomed nu a făcut decât să repete textual Coranul. Coranul însuși subliniază această afirmație. Vă îndoiți de originea divină a acestei Cărți, întreabă el. Apoi încercați să produceți o alta asemănătoare (Coranul 10:38, etc.). Cei care se îndoiau nu au făcut-o, bineînțeles, și, în opinia musulmanilor de mai târziu, nu puteau. Islamul are puține dogme, dar una, cu siguranță, este inimitabilitatea intrinsecă a Coranului, o convingere care face ca toate traducerile Cărții să fie problematice.

Coranul a fost tradus, dar aceste eforturi au fost relativ lente - prima traducere cunoscută a fost în latină, în Spania secolului al XII-lea, în scopuri misionare creștine - și adesea de către nemusulmani. Dar islamul, nu mai puțin decât creștinismul, este o credință misionară, iar credința în Coran ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu se răspândește mult mai repede și, în cele din urmă, mai mult decât cunoașterea limbii arabe. Au apărut în cele din urmă, cu reticență și cu tentativă - uneori transparent deghizate în parafrazări - traduceri musulmane ale cuvintelor lui Dumnezeu în beneficiul vorbitorilor de limbă persană și turcă, iar apoi pentru numărul tot mai mare de convertiți din Europa de Vest și din America.8

Biblia, Vechiul și Noul Testament, a fost disponibilă de mult timp în limba engleză, și încă de timpuriu într-o versiune care a modelat însăși limba engleză, așa-numita versiune King James din 1611. Dar mai mult decât familiaritatea face ca atât Biblia, cât și Evangheliile să fie mai bine servite de traducerile lor decât este Coranul arab. Mesajul lui Dumnezeu către Mahomed a fost transmis în imaginile extrem de încărcate și afective ale poetului sacru. Este mai degrabă aluziv decât explicit, un mare corp de avertismente, porunci, îndemnuri și instrucțiuni transmise pe un fundal la fel de sterp pentru ochii noștri ca și stepa însăși. Simțim Sinaiul și Canaanul în Biblie; Palestina, casele, munții, râurile și lacurile sale, orașele și cetățile sale și oamenii care le locuiau sunt toate prezente în narațiunea evanghelică. În Coran, însă, căutăm fără succes Mecca, viața profană, dar viu comercială a Quraysh-ului, familia și însoțitorii lui Mahomed. În paginile sale există doar o voce, doar vocea lui Dumnezeu. Când a fost auzită, a copleșit inimile, așa cum o face și acum în forma sa scrisă, dar îl lasă pe istoric căutând în zadar, și în surdină, contextul.

CAPITOLUL I

Promisiunea și moștenitorii

Biblia începe în mod absolut, "La început...", cu crearea lumii. Coranul vorbește și el despre aceasta nu urmând urmele biblice, ci în mod aluziv, atingând povestea creației ici și colo, după cum îi convine

scopurilor sale foarte moralizatoare. Cartea de deschidere a Bibliei, Geneza, îi prezintă pe cei dintâi dintre semenii noștri, Adam și Eva, și căderea lor din harul Creatorului; același lucru îl citim, din nou cu nuanțe oarecum diferite, în Coran. Aflăm despre Noe și despre potopul catastrofal care aproape distruge omenirea. Abia în capitolul al unsprezecelea din Geneza, Avraam intră destul de brusc în narațiune și începe istoria propriu-zisă a monoteismului. Avram, așa cum este numit în continuare în acest moment, este capul unui mic trib, o familie extinsă de fapt, doar unul dintre cei mulți care duc un trai marginal de-a lungul marginilor dintre deșertul Orientului Mijlociu și semănăturile. El își are originea în ceea ce este astăzi Irakul - "Ur of the Chaldees" - și a rătăcit prin Semiluna Fertilă înainte de a ajunge să se odihnească în sudul a ceea ce mai târziu va fi numit Palestina. În timpul călătoriei sale și în mai multe ocazii înainte de moartea și înmormântarea sa în Hebron, zeul la care se închina Avraam i s-a arătat și i-a promis patriarhului și descendenților săi urmași numeroși și un pământ al lor, chiar pământul în care trăiau acum.1

Din acest act simplu, dar uimitor, o divinitate care ia contact cu un păstor de oi neînsemnat de la marginea Semilunii Fertile, decurge întreaga istorie a monoteismului. Aceeași divinitate a fost venerată de milioane de oameni dincolo de numărătoare ca fiind singurul Dumnezeu adevărat, iar adepții săi au dominat, în calitate de evrei, creștini și musulmani, cele mai profunde sensibilități ale omenirii pe toată durata istoriei înregistrate. Ce se întâmpla în aceste scene consemnate atât de simplu și aproape cu subiect și predicat în Geneza? Nu este vorba atât de o poruncă, cât de un contract oferit, ai cărui termeni simpli erau închinarea exclusivă la acest zeu și circumcizia semnalată a tuturor bărbaților din comunitate - care era, de fapt, familia extinsă a lui Avraam.2 Se pare că Avraam era deja un monoteist. El respinsese anterior zeitățile cerești la care se închinau tatăl și strămoșii săi din Irak, după cum reiese din relatarea din Coran (6:74-83).3 Ceea ce zeul său cerea aici era un angajament de fidelitate continuă, pentru care el și urmașii săi vor fi răsplătiți.

Există un dialog prelungit și familiar între Avraam și zeul său de-a lungul capitolelor următoare din Geneza. Problema, se pare, este moștenirea. Avraam și soția sa, Sara, nu aveau copii și ei, sau cel puțin Sara, depășiseră cu mult vârsta pentru a-i avea. În orice caz, Sara a fost cea care i-a sugerat lui Avraam că ar putea să aibă un copil cu sclava sa egipteană Hagar, concubina sa. Încercarea a avut succes - nu există niciun indiciu al unei intervenții miraculoase - și Agar i-a născut un fiu. Avraam l-a numit Ismael și, în ascultare de porunca Domnului, l-a circumcis în a opta zi de la naștere. Aproape imediat, Sara a regretat sugestia ei și i-a cerut lui Avraam să-i scoată pe mamă și pe copil din tabără, o sentință de moarte aproape sigură.

Cu toate acestea, nici copilul Ismael și nici mama sa nu au pierit. Dumnezeu a intervenit pentru a-i salva și a mai promis că Ismael, deși nu mai era moștenitorul promisiunii, va fi el însuși tatăl unei mari națiuni. Mama și fiul au rătăcit în Negev, la marginea relatării biblice - dar nu în afara istoriei. O generație ulterioară de evrei, și apoi creștinii după ei, au crezut că arabii erau descendenții lui Ismael - au remarcat asemănările culturii și practicilor arabe cu cele ale evreilor - și "arab", "ismaelit", precum și "sarazin", cu o etimologie fantezistă care îl lega de Sarah, au fost termeni interschimbabili pentru lungi perioade din istoria Orientului Mijlociu și a Europei.4

Cu toate acestea, nu a fost așa în Arabia. Fără nicio explicație, Coranul (2:125) îl identifică pe Ismael împreună cu tatăl său, Avraam, ca fiind constructorii Kaaba, clădirea de piatră din mijlocul Meccăi pe care strămoșii lui Mahomed și Profetul însuși au identificat-o ca fiind Bayt Allah, "Casa lui Dumnezeu". A fost lăsat pentru următoarea generație de musulmani să explice cum au putut ajunge Avraam și întâiul său născut din Palestina la Mecca, dar nu există niciun semn că Mahomed însuși a crezut că Ismael a fost tatăl arabilor, cu atât mai puțin că el sau adepții săi au fost descendenți de sânge ai lui Avraam.5

Ca să ne întoarcem la Biblie, Avraam a avut un al doilea fiu, Isaac, de data aceasta în mod miraculos de la Sara, și prin el promisiunea unui popor ales și a unui pământ promis va ajunge la generațiile următoare. Legământul are de-a face cu închinarea, dar cu Isaac apare un nou motiv: ascultarea sau "încrederea". ("Credința" în Dumnezeul unic este o viziune mai modernă și mai puțin exactă a ceea ce se desfășura în Geneza). Domnul său i-a cerut lui Avraam să își sacrifice singurul moștenitor, tânărul Isaac. Era un act teribil, o poruncă perversă în lumina Legământului abia încheiat, dar Avraam s-a angajat să o îndeplinească fără să pună întrebări sau să ezite. Doar în ultimul moment, Dumnezeul său a oprit mâna patriarhului: Isaac a fost dezlegat și un berbec fortuit a fost înlocuit ca sacrificiu. Dumnezeu a fost mulțumit, cititorul modern este poate îngrozit, dar nenumărate generații de evrei, creștini și musulmani - Coranul (37:102-113) nu precizează clar care dintre fii a fost sacrificat, Isaac sau Ismael - au considerat "legarea lui Isaac" ca fiind un exemplu suprem de ascultare umană față de Dumnezeu.6

Relatarea din Geneza continuă, concentrându-se mai întâi pe Avraam, apoi pe fiul său Isaac și pe nepotul său Iacob, al cărui nume este schimbat în Israel. Benei Israel, în engleză "Children of Israel" sau Israelites, așa se numeau urmașii săi: ei descind în unități tribale din cei doisprezece fii ai lui Iacob. Ei au fost atrași în Egipt, au fost înrobiți acolo timp de mai multe generații și, în cele din urmă, au fost conduși spre libertate de către profetul Moise, cu nume ciudat de egiptean.7 Potrivit celei de-a doua cărți a Bibliei, numită pe bună dreptate Exodul, Moise a fost cel care a condus cele douăsprezece triburi ale lui Israel în siguranță în Sinai; cel care a primit de la Dumnezeu, pe un munte de acolo, termenii extrem de detaliați ai legământului sub forma unei legi, în ebraică, Tora; și cel care i-a călăuzit, cu intervenția miraculoasă frecventă a lui Dumnezeu, prin pustiu până la granițele Eretz Israel, o Țară pentru Israel, care le-a fost promisă. Succesorului său, Iosua, i-a revenit sarcina de a-i conduce în moștenirea lor.

Astfel se încheie cele cinci cărți biblice atribuite lui Moise și numite simplu Tora sau "Cele cinci bucăți" (Pentateuhul), precum și următoarea carte, atribuită lui Iosua, care descrie cucerirea țării Canaan. În cărțile numite Samuel și Regii, Biblia avansează în maniera unei cronici istorice, ceea ce de fapt este acum, cu ochii în principal pe conducătorii lui Israel care, începând cu Saul, sunt recunoscuți ca regi. Domnia lui Saul și mai ales a succesorilor săi David și Solomon au fost perioade de expansiune, de creștere și chiar de modestă opulență pentru noul regat al lui Israel.8 Ierusalimul a fost luat de la localnicii iebusiți, iar David l-a transformat în capitala regatului. El a adus în oraș totemul principal al religiei israeliților, Chivotul Legământului, un butoi-sacrău portabil prevăzut cu aur, decorat cu heruvimi semeți pe capacul său și care conținea amintiri ale experienței de pe Sinai și tablele Legii date lui Moise

de Dumnezeu pe Muntele Sinai. Astfel, Ierusalimul a devenit atât centrul politic, cât și cel religios al israeliților.9 Solomon a consacrat acest eveniment prin construirea, în vârful colinei estice a orașului, a unui splendid templu pentru a "găzdui" divinitatea israelită care nu avea nici o imagine sau icoană - un fapt remarcabil în istoria religioasă a omenirii - dar a cărei "prezență" sau "glorie", cum era numită uneori, avea pentru israeliți o realitate spirituală inconfundabilă și, uneori, chiar senzuală.10

Biblia nu prezintă o istorie solară a lui Israel.11 După Solomon, regatul a început să se dezintegreze într-un regat nordic și unul sudic - Israel și Iuda, așa cum erau cunoscute - iar regii lor i-au condus și poporul i-a urmat în idolatrie de rang. Legământul zăcea în zdrențe și dreptatea lui Dumnezeu s-a abătut asupra poporului său ales prin neputința conducătorilor lor în fața vecinilor lor mai puternici, Egiptul, Asiria și Babilonul. Deasupra fumului sacrificiilor idolatre și a zgomotului războiului se auzea vocea lui Iahve, transmisă prin profeții săi, Isaia, Ieremia și Ezechiel, acum amenințând, acum avertizând, acum sperând cu promisiunea unei noi ere și poate chiar a unui nou Legământ.12

Creștinii și musulmanii sunt puțin interesați de cărțile postpentateuhale ale Bibliei ca atare. Profeții reapar în Noul Testament și în Coran, chiar dacă au fost știrbiți de măreția lor poetică, în primul ca texte de probă pentru un Mesia promis, iar în al doilea ca figuri exemplare pentru a ilustra prețul pe care îl presupune ignorarea avertismentelor lui Dumnezeu. Există, de altfel, o diferență notabilă între receptarea creștină și cea musulmană a acestor cărți. Biblia a fost un element profund în cultura primilor adepți ai lui Iisus, care erau, desigur, toți evrei, în timp ce pentru publicul lui Mahomed, pentru care contururile și contextele sale rămân neexplicate, Biblia este pur și simplu o Carte anterioară ale cărei figuri sunt ocazional, și uneori în mod opacizat, aduse de Coran.13

La sfârșitul secolului al șaptelea î.e.n., regiunile nordice ale întreprinderii regale a lui Solomon, în prezent regatul lui Israel, au fost invadate și locuitorii săi au fost împrăștiați de asirieni; soarta celor zece triburi ale lui Israel care locuiau acolo rămâne necunoscută. La începutul secolului al VI-lea, restul poliției israelite, regatul sudic al lui Iuda, a căzut în ruină. Babilonienii veniți de peste Semiluna Fertilă au cucerit și jefuit Ierusalimul, au jefuit templul lui Solomon - Chivotul Legământului s-a numărat printre prada de război dispărută - și i-au dus pe cei mai buni și mai strălucițiiudei în exil în îndepărtata Babilonie.

Un nou început

Dispersia elitei politice și religioase a Israelului ar fi putut foarte bine să însemne sfârșitul a ceea ce nu ar fi fost decât un curios experiment monoteist, o versiune palestiniană ceva mai lungă a nefericitei aventuri a lui Akhnaton Atun în Egipt. Dar nu a fost așa. Israeliții și-au păstrat intacte identitatea națională și religioasă - poate că erau identice în acel moment - în timpul celor două sau trei generații din Babilonia. Iar atunci când a avut loc o schimbare de regim în Mesopotamia, iar iranienii ahemeni, mai relaxați, le-au dat voie supușilor lor iudei să plece, au existat destui israeliți cu convingere și energie

pentru a se întoarce în Palestina și a încerca să reconstruiască pe acel pământ sacru nu regatul lui Israel, ceea ce ar fi fost imposibil în acele circumstanțe, ci poporul Israel.

Aceasta nu a fost o întreprindere ușoară. Resursele erau exigue și alții ocupaseră părți din pământ. Iudeea de după Exil era un loc diferit de ceea ce fusese înainte, la fel ca și lumea din jurul ei. Vechile imperii parohiale dispăruseră și noi forme politice ecumenice prevalau, însoțite de noi instituții sociale și economice și de o accelerare a vieții intelectuale în Orientul Mijlociu. Și iudaismul era diferit, după cum putem vedea acum, cu retrospectiva istoricului. S-a ciocnit și s-a amestecat deopotrivă cu noua lume din jurul său și, deși a făcut acest lucru de la început, efectele erau acum mai profunde, mai volatile și mult mai vizibile.14

Printre noii vecini ai israeliților - sau mai degrabă, așa cum erau numiți acum, "iudeii", termen care ajunge, prin intermediul grecilor și latinilor, în engleză ca "Jews" - se aflau elinii sau grecii. Acești oameni veniseră în Orientul Mijlociu odată cu Alexandru cel Mare în anii 330 î.Hr. și au rămas pentru a întemeia regate, a construi orașe și a-și răspândi modul de viață enorm de atractiv printre popoarele indigene din Orient.15 Iudaismul preexilic se afla, poate, mai sus pe scara evoluției religioase decât credința filistenilor, canaaniților și fenicienilor, astfel că putea rezista sau asimila acești concurenți cu o relativă ușurință. Dar elenii nu erau canaaniți, iar Cezar Augustus nu era Hiram din Tyr sau chiar Asurbanipal. Noii rivali ai iudaismului erau în același timp mai atrăgători și mai amenințători, și posedau resurse intelectuale și spirituale puțin înțelese într-o Iudee parohială. Iudaismul nu a reacționat pur și simplu. Mai întâi a refractat energiile incandescente ale noii epoci și apoi le-a adus încet-încet în centrul atenției într-o formă care a supraviețuit cu vigoare până în zilele noastre.

În cursul acestui proces dificil de autotransformare, iudaismul s-a dovedit remarcabil de fertil în ceea ce privește noile perspective, dintre care unele au fost în cele din urmă respinse, dar s-au dovedit totuși a avea o vitalitate proprie. Creștinismul imediat și islamul ceva mai oblic apar în anumite lumini ca mișcări de reformă iudaică. Cel puțin, ele sunt creșteri din același stoc - iudaismul exilic - într-un proces generativ care nu are paralele în varietățile experienței religioase umane. Începem prin a prezenta principalele etape ale acestui proces și modul în care sunt ele înțelese de istoricii moderni.

După exil

Când șahul persan Cyrus le-a permis evreilor exilați în Babilonia să se întoarcă în Palestina în 534 î.Hr. și să restabilească atât cultul din templu, cât și un mic element de identitate națională, a început un nou capitol în istoria iudaismului. Au urmat două secole obscure de restaurare și creștere sub suveranitatea persană, urmate în succesiune rapidă de o confruntare culturală, religioasă și politică cu elinii, un război de eliberare națională, restaurarea unei monarhii evreiești de mult apuse și, în cele din urmă, anexarea Palestinei la puternicul Imperiu Roman, sub a cărui suveranitate a rămas timp de șase secole.16

Multe dintre temele acestei perioade complexe din istoria iudaismului apar sub diverse rubrici comparative în paginile de mai jos, astfel că aici sunt oferite doar considerații generale. De la bun început, ar trebui să se vorbească mai degrabă de varietățile iudaismului post-exilic decât de un singur fenomen. Au existat, aproape de la începutul acestei perioade, atât un iudaism palestinian, cât și unul al diasporei, iar dacă viziunea noastră asupra celui din urmă este dominată și parțial distorsionată de imensa producție literară păstrată a unui singur om - Filon din Alexandria -, putem face distincții mult mai precise și mai radicale în versiunea palestiniană.

Cărțile biblice ale lui Ezra și Neemia oferă portretul unui iudaism care se confrunta deja atât cu templul, cât și cu Tora. Ezra însuși, care a fost arhitectul principal al restaurării post-exilice, a fost tipul perfect al epocii sale: a fost atât preot (kohen), cât și scrib (sofer). Acesta din urmă era deja o funcție și un oficiu nou, un om învățat în Scripturi, un învățător cu siguranță și, posibil, un judecător în chestiuni de drept.

Deși vechiul iudaism preoțesc și noul iudaism clerical erau unite în persoana și filozofia lui Ezra, această coeziune nu a fost permanentă. Odată cu pătrunderea elenismului și cu avuția pe care acesta a adus-o în centrele urbane din Orientul Mijlociu, putem observa evoluția naturală a nivelurilor superioare ale preoțimii iudaice într-o clasă de putere și privilegiu care a fost atrasă în orbita culturală și politică a noilor conducători greci din Palestina, fie că aceștia guvernau din Alexandria, în Egipt, ca Ptolemei, fie că, după 200 î.Hr., din Antiohia, în Siria, ca Seleucizi.

La început, Seleucizii eleni din Siria au acordat privilegii extinse - scutiri, de fapt - supușilor lor monoteiști destul de ciudați din Iudeea. Mulți evrei din clasa superioară s-au asimilat treptat noilor obiceiuri elene. Dar nu au făcut acest lucru nici atât de rapid și nici atât de total pe cât și-ar fi dorit conducătorii lor din Antiohia. Iar într-o lume în care religia era, în mod normal, un subaltern util al politicii, excepționalismul religios se traducea destul de ușor în insubordonare politică sau, pentru a pune punctul pe i, trădare.

Seleucizii au crezut că au mirosit trădare în Iudeea și s-au luat tare cu evreii și cu "constituția lor mozaică". Să te împotrivești era poate absurd, dar rezistență a existat. O nouă conducere a apărut din rândurile preoților de jos și din rândul acelor iudei pe care distincțiile de clasă ale elenismului îi dezmoșteniseră în țara lor natală. Macabeii au extins suferința socială și economică în zona incendiară a religiei: au asimilat elenismul cu lipsa de evlavie și astfel au adus în tabăra lor toate acele grupuri pioase (hasidim) și clerici ai legii care erau cu adevărat indignați de stilul nou, străin și ireligios al claselor superioare iudaice.

Partide și secte evreiești

Revolta evreilor împotriva Seleucizilor greci din Siria din 167 î.Hr. a fost un succes politic uluitor - a reconstituit un stat evreiesc independent în Iudeea -, dar urmarea sa a scos la suprafață noi tensiuni între facțiuni în cadrul comunității.17 Coaliția Macabeilor s-a dezintegrat din cauza dublei probleme legate de propria lor elenizare progresivă și de legitimitatea lor ca mari preoți în regatul restaurat. Hasidimii anteriori au reapărut ca farisei, un grup care era atât un partid, cât și o sectă, în sensul că aveau o poziție religioasă distinctă și erau în același timp profund implicați în activitatea politică sub conducerea hasmoneilor (așa cum erau numiți macabeii în noul lor rol dinastic)18 . Nu ne aflăm pe un teren foarte solid aici, deoarece trebuie să ne bazăm pentru informațiile noastre pe narațiunea interesată a Cărților Macabeilor și pe lucrările istorice ale fariseului Josephus, care scria cu un scop special al său pentru un public roman. Războiul iudaic și Antichitățile iudaice ale lui Josephus rămân, totuși, cea mai bună intrare a noastră în iudaismul palestinian.19

Autorii Cărților Macabeilor făceau apel la simpatia și sprijinul evreilor din afara Palestinei la fel de sigur cum Josephus încerca să explice practicile și convingerile oarecum obscure ale coreligionarilor săi unui public nedumerit de neamuri, așa că nici unul dintre ei nu era foarte preocupat de acuratețea istorică sau teologică atunci când era vorba de farisei. De asemenea, Evangheliile prezintă o serie de viniete, în general deloc măgulitoare, ale fariseilor implicați în controverse cu Iisus. Rezultatul general este, deloc surprinzător, un portret confuz și adesea contradictoriu al grupului. Găsirea unui sens acestui melanj a pus la încercare atât cercetătorii evrei, cât și pe cei creștini, cu rezultate uneori uimitoare. Fariseii au fost priviți ca fiind de la legaliști ascunși și frigizi până la revizioniști evrei și reformatori sociali după un model weberian.

Cercetările despre farisei nu ne încurajează să credem că este pe cale să apară un consens pe această temă, deoarece legătura critică care îi leagă pe fariseii lui Josephus și ai Noului Testament de primii rabini citați în Mishna nu a fost încă stabilită.20 Dar dacă lăsăm deoparte rolul lor politic în istoria vremii, putem concluziona cu o oarecare siguranță că fariseii erau probabil urmașii spirituali ai hasidimilor anteriori și că se caracterizau ca grup prin (1) studiul detaliat al Torei; (2) acceptarea unei tradiții juridice orale care le permitea să extindă preceptele Torei în noi domenii de comportament; și (3) respectarea strictă a legilor purității rituale, în special în materie de hrană. Respectarea lor i-a diferențiat pe farisei de majoritatea celorlalți evrei contemporani și a dus la un exemplarism moral și la o coeziune socială caracterizată de comuniunea lor la masă (habura).

Atât Iosefus, cât și Evangheliile îi leagă pe farisei de un alt grup, ceva mai puțin vizibil, cel al saducheilor.21 Numele lor poate proveni de la Țadoc, un mare preot din vremea lui David - ierarhia preoțească de la Qumran era cunoscută și sub numele de "fiii lui Țadoc" - și pare plauzibil să-i identificăm pe saduchei ca fiind susținători ai preoției care prezida liturghiile templului evreiesc din Ierusalim, dacă nu identici cu aceasta. Erau aproape sigur că erau apărători ai legitimității înaltei preoții hasmoneene, dar Josephus a fost mult mai preocupat să arate pozițiile lor juridice și teologice față de farisei. Saducheii erau, după mărturiile sale, interpreți literali ai legii care respingeau toate apelurile fariseice la "tradiția Părinților", și astfel puteau fi în același timp mai stricți în exegeza prescripțiilor scripturale și mai permisivi acolo unde Tora nu se pronunțase în mod explicit. Ei nu erau dispuși, de exemplu, să accepte,

așa cum au făcut fariseii, noțiunea de viață după moarte, întrucât aceasta avea puține sau deloc atestare scripturală.

Acest portret al saducheilor nu este o înfățișare foarte completă, deoarece nu s-a păstrat niciuna dintre scrierile lor, iar după distrugerea templului în anul 70 e.n. nu au avut niciun urmaș spiritual în iudaism, cu excepția, probabil, a karaeților, o sectă apărută în secolul al VIII-lea sub islam și care împărtășea respingerea tradiției orale de către saduchei. Aceeași judecată de ignoranță a prevalat odinioară în ceea ce privește un al treilea grup legat de Iosefus (dar în mod ciudat absent din Evanghelii) de farisei și saduchei, esenienii. Aceștia sunt prezentați, în maniera prescurtată obișnuită a lui Josephus, ca o congregație ascetică care se separase de corpul principal al evreilor. Trăiau în comunități, erau celibatari și posedau bunuri în comun. Acum, însă, esenienii lui Josephus, Filon și alții au fost identificați, doar cu o oarecare ezitare, cu un grup despre care știm foarte multe, sectarii de la Qumran.

Din 1947, când centrul lor comunitar și scrierile au fost descoperite în colțul de nord-vest al Mării Moarte, comunitatea de la Qumran este mai bine cunoscută prin dovezi directe și contemporane decât orice alt grup religios evreiesc din vremea sa. Propriile lor scrieri au fost publicate și traduse, iar habitatul și modul lor de viață au fost studiate de numeroși cercetători.22 Ei erau de fapt cam așa cum i-a descris Josephus, o comunitate foarte bine organizată (yahad) care ducea o viață de ascetism strict, unii dintre ei celibatari, separat de restul evreilor și care citeau o Biblie mai "catolică" decât versiunea canonizată mai târziu a Scripturilor ebraice. Dar ceea ce este clar acum este contextul acestei vieți. Esenienii erau o comunitate de preoți disidenți care respingeau autoritatea marii preoții hasmoneeni din Ierusalim și, prin urmare, nu participau direct la liturghia templului. În schimb, ei așteptau răzbunarea lor printr-o revenire mesianică și un război culminant și victorios împotriva forțelor răului. Între timp, comunitatea trăia într-o stare de puritate rituală severă și de pregătire spirituală pentru bătălia escatologică care îi aștepta. Erau un popor purificat al unui nou legământ, ales pentru supraviețuire în zilele rele.

Iudaismul apocaliptic și mesianic

Manuscrisele de la Marea Moartă arată o comunitate care trăiește două teme demult cunoscute din "Biblia" largă a perioadei post-exilice: cele ale apocalipsei și așteptărilor mesianice. Propriile scrieri ale sectanților sunt documente sumbre care denunță răutatea timpului prezent, indiferent dacă acest timp trebuie asociat cu hasmoneii sau cu romanii. Probabil că o disperare religioasă similară în prezent a fost cea care i-a provocat pe alți autori evrei, din epoca seleucidă încoace, să își consoleze frații cu promisiunea că acesta era doar preludiul unei mari catastrofe escatologice din a cărei cenușă va ieși un Israel triumfător.

Forma cea mai frecventă a acestor meditații era "dezvăluirea" (apokalypsis), o viziune a ororilor și gloriei sfârșitului timpului.23 Mesajul lor puternic, deși întunecat în detaliu de preferința autorilor pentru exprimarea alegorică, parabolică și simbolică, era totuși clar. O nouă eră era aproape. Venirea ei va fi

semnalată prin convulsii politice și naturale, dar la termenul acestor evenimente cataclismice judecata istoriei va ceda locul judecății lui Dumnezeu. Cei drepți vor fi glorificați; cei răi vor fi distruși.

În viziunile apocaliptice de la Qumran, precum și în cele ale autorilor anonimi din Daniel, Enoh și alte documente ale pietății iudaice post-exilice, o figură centrală a sfârșitului timpului este cea a lui Mesia. Acest "uns" (mashiah) - Christos este pur și simplu traducerea grecească a cuvântului - este cel mai adesea un rege-preot de descendență davidică care va fi instrumentul de restaurare al lui Dumnezeu. În această privință a existat un acord general, dar o examinare mai atentă a textelor arată o mare discrepanță de detalii.24 Apocrifele, pe de o parte, unele dintre ele precreștine, iar altele posibil să fi făcut obiectul rescrierii creștine, și sursele rabinice, pe de altă parte, toate post-creștine și unele dintre ele reacționând cu siguranță la afirmațiile creștine, oferă versiuni foarte diferite ale lui Mesia.25 Din nou, la Qumran a existat o altă anticipare a unui Mesia, în mod clar eseniană.26

Unele dintre aceste diferențe sunt generate de doctrină, dar chiar dacă ne limităm atenția la materialul indubitabil precreștin, concepțiile iudaice în jurul persoanei și misiunii lui Mesia prezintă variații considerabile. Viziunile și parabolele apocalipsei erau, în mod evident, susceptibile de interpretări foarte diferite. Cele mai multe dintre pasajele mesianice pot sugera, de exemplu, o exegeză spiritualizantă, dar numai dacă le divorțăm, așa cum se divorțau ele însele frecvent, de contextul istoric al dezbaterilor despre legitimitatea hasmoneană, asuprirea herodiană și spulberarea de către Roma a tuturor speranțelor de restaurare a unei politici iudaice independente. Referirile frecvente ale lui Iosefus la tâlhari și insurgenți care au făcut apel la așteptările mesianice și, în special, cariera lui Bar Kokhba, ale cărui pretenții politico-messianice au fost susținute de un fariseu atât de eminent ca rabinul Akiba, sunt un indiciu suficient că Împărăția lui Dumnezeu din speculațiile mesianice era înțeleasă de mulți ca un obiectiv politic realizabil aici pe pământ.27

Iudaismul elenistic

Începând cu secolul al VI-lea î.e.n., evreii au trăit în dispersie (diaspora) în afara Palestinei și au întâlnit în marile centre urbane ale lumii mediteraneene forța puternică a elenismului, acea sumă complexă de atitudini, ideologie și stil care cuprindea modul grecesc și roman de a privi universul, societatea, oamenii și pe Dumnezeu, și a cărei cucerire culturală a Orientului Mijlociu a avut consecințe cu totul revoluționare pentru iudaism, creștinism și islamism28. La nivel popular, grecii și romanii erau politeiști, închinători ai multiplelor zei din bazinul mediteranean și puțin diferiți în practică și credință de celelalte popoare din Orientul Mijlociu. Dar dincolo de practică se afla, în posesia intelectualității, o teologie, o teorie speculativă, dar rațională, despre natura zeului, un singur Dumnezeu transcendent, care a creat și a condus un univers ordonat (kosmos). Teologia era, în plus, o teorie capabilă de explicare, apărare, amendare și extindere. Teologia naturală a elenilor și a studenților și succesorilor lor romani a reprezentat o provocare profundă și inedită pentru orice evreu care a ales să îi ia în seamă, așa cum avea să fie mai târziu pentru creștini și musulmani. Ea recunoștea ignoranța, care era vindecabilă, dar nu și misterul, care nu era vindecabil. Explica, acolo unde revelația descria; argumenta, acolo unde revelația

doar afirma. Iar modul său de a proceda, inductiv pe lanțul creației sau deductiv, pornind de la primele principii evidente ale rațiunii, făcea ca revelațiile monoteiștilor să fie nu doar otice, ci, într-un sens profund, un afront adus puterilor rațiunii umane.

La fel ca mulți dintre colegii săi evrei împrăștiați în jurul Mediteranei, Filon din Alexandria a luat în seamă noua știință a teologiei.29 Un număr neobișnuit de lucrări ale sale în limba greacă s-au păstrat - în principal pentru că creștinii le-au găsit utile pentru propria lor închidere cu elenismul - și în ele și-a desfășurat proiectul său ambițios și enorm de influent: să-și conducă cititorii evrei elenizați prin scrierile lui Moise, arătându-le pe parcurs că nu exista nicio incompatibilitate între teologia de tip elenistic și ceea ce evreii considerau a fi Cuvântul lui Dumnezeu. Filon a explicat că și Moise era un filosof, a cărui înțelegere intuitivă a adevărului era egală cu cea a lui Platon și care era de fapt un gânditor superior, deoarece era capabil să transforme adevărul abstract în lege concretă, speculația în practică, înțelegerea în observanță. Și, a adăugat Philo, ca o încununare a argumentului, Moise a venit înaintea lui Platon, așa că, dacă a existat vreun împrumut, probabil că grecul a fost cel care l-a făcut.

Desigur, a existat o opoziție față de transformarea lui Moise într-un filozof platonic și față de transformarea peisajului primordial din Geneză într-un cosmos stoic ordonat. Dar aceasta a fost mai degrabă strigată decât argumentată: orice discuție reală a problemei ar fi cedat imediat punctul de vedere, deoarece trebuia în mod necesar să fie condusă în termeni raționali, deci eleni. Mai degrabă, rezistența era politică, iar dacă rezistența evreiască la elenismul politic, fie că era de tip seleucid sau roman, a avut succes pe alocuri, pe termen lung era sortită eșecului: urmașii eroicilor Macabei trebuiau să fie invariabil disperații care s-au aruncat de pe parapeții Masadei. Iar rezistența a fost socială, în special în Ierusalim, unde moravurile celor asimilați elenistic, gustul lor pentru teatru, atletism și nuditate, au stârnit mânia celor cu vederi pietă. Fariseii și saducheii au purtat un război necruțător pe tema existenței și autorității unei tradiții orale a legii, dar s-au luptat la fel de necruțător și pe tema hranei, a îmbrăcămintei și a apartenenței la gimnaziul grecesc al orașului.

O contrapondere mai ideologică la elenism s-a manifestat în poziția apocaliptic-eshatologică adoptată de mulți dintre pietiștii din opoziție. Apocalipsa și Tora, aceasta din urmă completată acum, în unele cercuri, de "tradiția Părinților", au fost cele două arme principale invocate de acei evrei palestinieni care considerau elenismul ca fiind un atac fundamental la adresa iudaismului de legământ. Dezbaterea este descrisă în termeni plini de viață în paginile lui Josephus, a cărui elenizare culturală și fariseism religios arată cât de complexă era de fapt problema. Evangheliile, la rândul lor, îl prezintă pe Iisus într-un peisaj cultural și religios care pare la prima vedere remarcabil de lipsit de noțiuni și coloratură elenistică. Și totuși, multe dintre vindecările miraculoase ale lui Iisus trădează nu doar acceptarea unui sistem elenistic de credință magică, ci și multe dintre tehnicile asociate cu acel sistem. După cum vom vedea, primul conflict care a tulburat comunitatea creștină în curs de apariție a fost cel dintre evreii eleniști și evreii din Tora, ambii acceptând mesianismul lui Iisus, dar a căror înțelegere diferită a propriei lor iudaizări nu a fost transcendată de această acceptare.

CAPITOLUL DOI

O moștenire contestată

Legământul a fost încheiat cu Avraam, iar recompensele sale au fost promise moștenitorilor săi. Cine sunt moștenitorii? Timp de multe secole și până în prezent, trei comunități distincte - evreii, creștinii și musulmanii - pretind că ei, și numai ei, sunt adevărații moștenitori ai promisiunii, monoteiștii autentici, cei cu adevărat salvați, răscumpărați, validați, justificați. Promisiunea unui pământ, împlinită sub Iosua, dezamăgită de romani, așteptată de mult timp de-a lungul secolelor și, poate, încă o dată, împlinită pentru evrei, nu a avut o influență similară asupra creștinilor și musulmanilor, care, între ei, au stăpânit o mare parte a planetei.1 Mai degrabă promisiunea unui popor ales, analizată acum în sens larg pentru a însemna justificare și mântuire veșnică, este contestată între cei care pretind că sunt copiii lui Avraam. Evreii revendică legământul ca fiind al lor, atât datorită descendenței lor liniare din Avraam prin fiul său Isaac și nepotul său Iacob, acesta din urmă cunoscut și sub numele de Israel, cât și datorită fidelității lor față de termenii acestuia. Creștinii, la rândul lor, susțin că, așa cum Dumnezeu a avertizat, promisiunea a fost redesenată sub forma unui Nou Legământ și că ei sunt moștenitorii acestuia prin credința lor în fiul lui Dumnezeu, Isus, Mesia. Musulmanii, în cele din urmă, revendică moștenirea nu atât prin supracesiune, așa cum fac creștinii, cât prin întoarcerea la forma pristă a monoteismului, "religia lui Avraam" originală.

Dar înainte ca creștinii și musulmanii să înceapă să își afirme pretențiile, au existat dispute serioase între evreii înșiși, într-adevăr, între fiii lui Avraam și ai lui Isaac, în ceea ce privește moștenirea, iar iudaismul sectar de după Exil a fost, la bază, produsul aceleiași dispute. Unele dintre aceste grupuri aveau scopuri pur politice, dar majoritatea erau adevărate secte, cu pretenția unică de a fi rămășița credincioasă, Adevăratul Israel.

Iisus

Care este locul lui Isus din Nazaret în această confuzie de secte și partide iudaice, de idealuri și programe spirituale și politice? În primul rând, ar trebui remarcat faptul că doar relativ recent a devenit evident că locul lui Iisus se afla oriunde în acest complex iudaic.2 Portretele lui Iisus au fost dominate timp de secole de considerații doctrinare și chiar și atunci când "căutarea lui Iisus istoric", așa cum a descris-o celebra carte a lui Albert Schweitzer în 1906, a început cu adevărat, importanța covârșitoare a mediului iudaic al lui Iisus nu a fost adesea înțeleasă sau recunoscută.3 Paralelele și antecedentele au fost căutate cu vigoare în altă parte, în special în tradiția elenă înconjurătoare și mai bine cunoscută (precum și mai atractivă).4

Căutarea lui Schweitzer continuă, și cu o energie sporită, deși cu accente destul de diferite. Proiectul său de reorientare a atenției asupra unui Iisus evreu angajat de o escatologie urgentă a fost subliniat în mod izbitor de descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă. Aceste documente, care sunt absolut contemporane cu nașterea creștinismului, au fost examinate îndeaproape pentru a afla informații despre Ioan Botezătorul, Iisus și adepții lor.5 Rezultatele au fost mai degrabă sugestive decât concludente, dar ele indică un fapt inconfundabil, și anume că Iisus și mișcarea sa pot fi localizați în spectrul mișcărilor de reformă iudaice care au măturat Palestina romană în primul secol, aceasta, ca și altele, având un puternic caracter escatologic și mesianic.

Dacă ne întoarcem de la incertitudinile istoricilor la convingerile credincioșilor, putem afirma că speranța de mântuire a creștinilor se bazează, așa cum spunea adesea Paul, pe "credința în Cristos Isus" și, mai precis, pe credința că același Isus din Nazaret a fost înviat de Dumnezeu din morți, întrucât, din nou fraza este a lui Paul, "fără înviere credința noastră nu este nimic". Dezbaterea creștină cu privire la natura, sursa și efectele acestui har mântuitor obținut prin credința în Isus a fost lungă și adesea acerbă - atât de acerbă încât a creat o schismă majoră în creștinismul occidental, cea care i-a despărțit pe catolici și protestanți în secolul al XVI-lea și care îi ține despărțiți până în prezent. Dar toți sunt de acord că, indiferent de modul în care au fost înțelese, fundamentele credinței creștine se găsesc într-un corp de documente numit Noul Testament.

Noul Testament este Scriptura creștinilor și, indiferent de modul în care Pavel l-a înțeles pe Isus - pe care Biserica primară l-a aprobat în mod evident prin includerea scrisorilor sale în colecție - Noul Testament se deschide cu patru Evanghelii sau "vestea cea bună" (în greacă euangelion) a lui Isus Mesia. Acestea sunt documente atribuite la doi din cercul intim al lui Iisus, Matei și Ioan, și la doi creștini din a doua generație, Marcu, un discipol al lui Petru, și Luca, un tovarăș al lui Pavel. Fiecare Evanghelie pretinde a fi o narațiune a unor evenimente care s-au petrecut cu adevărat, pe scurt, istorie sub formă de biografie.6 Prin urmare, viața lui Iisus, "Iisus istoric", așa cum va fi numit mai conștient în epoca modernă, a avut o importanță crucială pentru creștini încă de la început, importanță manifestată în mai multe categorii diferite. Miracolele relatate de Iisus, de exemplu - vindecările sale, exorcizările sale, readucerea morților la viață - toate au fost considerate a fi dovezi ale pretențiilor sale mesianice, ale autorității sale sau chiar ale relației sale cu divinitatea - și, întrucât era evreu, aceasta ar fi, desigur, Iahve - pe care el îl numea adesea "tatăl" său.

Învățătura lui Iisus, pe care o transmitea adesea sub formă de parabole, o curbă (parabole) a unei povești din viața de zi cu zi cu un final provocator de neașteptat, a devenit baza eticii creștine, iar viața sa a devenit, în general, o paradigmă a virtuții creștine.7 Promisiunile sale, precum botezul și Euharistia, au devenit instituțiile de bază ale noii societăți creștine, în timp ce chemarea și trimiterea discipolilor săi aleși, "apostolii", a fost fundamentul unei autorități ierarhice pentru această societate. Moartea lui Iisus a fost privită ca actul de sacrificiu care a răscumpărat sau răscumpărat omenirea - imaginile sunt ale lui Pavel - de păcatul lui Adam și a permis mântuirea acesteia. În cele din urmă, învierea sa din morți a oferit

o dovadă inconfundabilă a naturii divine a lui Isus și a prezis propriul triumf al credincioșilor asupra morții.

Relatările evanghelice despre Isus se împart în trei mari diviziuni narative.8 Prima, prezentă doar în Matei și Luca, relatează despre concepția miraculoasă a lui Isus și nașterea virginală din Maria, logodnica unui anume Iosif. Se spune că ar fi avut loc în Betleem, orașul lui David, deși familia era din Nazaret, în Galileea, iar Isus și-a petrecut cea mai mare parte a vieții acolo. Data probabilă a fost 4 î.Hr.9. A doua secțiune începe cu botezul lui Iisus în Iordan, în mâinile asceticului Ioan Botezătorul, predicatorul apocaliptic.10 Iisus a pornit însă curând pe cont propriu, împreună cu adepții săi selectați personal, "cei doisprezece", numiți mai târziu apostoli, "cei trimiși". Slujirea sa, desfășurată aproape exclusiv în zona rurală din Galileea, a constat în principal în avertismentul escatologic, foarte asemănător cu cel al lui Ioan, de a "se pocăi, căci Împărăția (lui Dumnezeu) este aproape" și în predicarea unei etici a justiției sociale și a compasiunii. Au existat ciocniri frecvente cu fariseii pe probleme de lege. Această fază a durat unul sau doi ani. În cele din urmă, și aici Evangheliile devin mai detaliate și mai specifice, există narațiunea ultimelor zile ale lui Iisus, care nu s-au desfășurat în Galileea, ci la Ierusalim, și au atins punctul culminant în ziua de Paște, probabil în 29 sau 30 e.n., când a fost executat prin crucificare la ordinul prefectului roman al Iudeii, Ponțiu Pilat, dar la instigarea unei cabale a înalților preoți evrei, după cum spun Evangheliile. Trupul său a fost îndepărtat de pe cruce înainte de apusul soarelui care urma să înceapă Sabatul - Paștele a căzut într-o zi de vineri în acel an - și a fost îngropat în grabă într-un mormânt de piatră proaspăt săpat în apropiere.11

Autorii Evangheliilor se confruntau acum cu un paradox enorm. Omul despre care discipolii săi credeau că ar putea fi Mesia al lui Israel murise de o moarte publică ignominioasă. Adepții săi erau disperați. Și totuși, în decurs de treizeci și ceva de ani, poate chiar mai devreme, acea disperare făcuse loc unui fel de exaltare: datorită faptului că Mesia murise pe cruce, întreaga omenire fusese salvată. Iisus nu era nimeni altul decât "Mesia cel suferind" prezis de Isaia, "robul disprețuit" care "s-a dat pe Sine însuși ca jertfă pentru păcat".12 Între răstignire și reajustarea ulterioară a așteptărilor mesianice a avut loc evenimentul extraordinar al învierii.13 A fost însă un eveniment fără martori. În dimineața acelei duminici, când Sabatul s-a încheiat și urmașii lui Isus s-au putut întoarce la fața locului, au găsit un mormânt gol. La scurt timp după aceea, Isus însuși a început să apară, fără îndoială viu, fără îndoială în carne și oase și totuși, fără îndoială, diferit de omul pe care îl cunoscuseră înainte.14

Deși istoricul evreu Josephus (d. 95 e.n.), ceva mai târziu, ia notă în mod explicit, deși doar în treacăt, despre Isus și moartea sa15 , referirile rabinice de la 200 încoace sunt invariabil oblice - nu era un subiect prudent și nici plăcut - și apar în contextul tratatului Mishnaic "Sanhedrinul" care se ocupă de procedurile judiciare16 . Textele sunt de acord că Isus, Jeshua ben Pandera, cum este adesea numit, a fost judecat în fața unui tribunal evreiesc, găsit vinovat și condamnat la moarte, fie prin lapidare, fie prin spânzurare (pe o cruce?), "pentru că practicase vrăjitoria și îl ademenise pe Israel la apostazie". Nu există nicio mențiune despre implicarea romană în această chestiune. Era cu totul altceva în rândul musulmanilor. Cele treizeci și cinci de referiri ale Coranului la Isa ibn Miryam arată o considerație extraordinară pentru Iisus, "Mesia", așa cum îl numește frecvent, și îi pedepsește atât pe evrei pentru că

pretind că l-au ucis - în opinia musulmanilor, Iisus a fost dus viu în ceruri, unde va rămâne până la întoarcerea sa în Ziua Judecății -, cât și pe creștini pentru că l-au venerat pe acest profet înălțat care era totuși, ca și Mahomed, un simplu muritor17.

Mai târziu, adepții săi au ajuns să creadă că moartea și învierea lui Iisus au inaugurat nu sfârșitul timpului, așa cum se așteptau, ci o nouă eră, intrarea în Împărăție. Odată cu trecerea timpului și cu absența apocalipsei cosmice anticipate - o absență remarcată de evreii sceptici față de pretențiile mesianice ale lui Iisus - creștinii au început să-și revizuiască și ei escatologia. Iisus nu avea să se întoarcă curând, dar când o va face, parousia sau "prezența" sa va marca sfârșitul cosmic al timpului. Între timp, comunitățile mișcării lui Isus, care se distanțau progresiv de congregațiile evreiești în care își aveau originile, au trebuit să își modeleze o formă continuă de viață creștină. Astfel, învățăturile lui Iisus și primele forme de cult, acum detașate de contextul lor iudaic, au fost formalizate și instituționalizate pentru a crea sistemul numit creștinism. Mesajul lui Isus a devenit posesia Bisericii.

Despărțirea drumurilor

În cele din urmă, adepții lui Isus au constituit o comunitate religioasă separată de evrei, cu îndoieli persistente cu privire la schismă din partea creștinilor și niciuna, din câte știm, din partea evreilor.18 Scrisorile lui Pavel, scrise în anii '50, și Evangheliile, trei sau patru decenii mai târziu, arată despărțirea căilor în primele sale etape. "Mesianicii" (Gk. Christianoi) au fost hărțuiți din sinagogi și congregații și au fost urmăriți și persecutați - Pavel însuși a făcut parte din acest prim efort, înainte de convertirea sa - de către noii lideri farisei ai comunității evreiești de după 70.19 De ce? Iudaismul de atunci, ca și cel de mai târziu, era capabil să acomodeze diversitatea. Iar Isus nu a fost cu siguranță singurul evreu care a fost luat drept Mesia. Poate că a fost vorba de "cristologia" progresiv mai înaltă - titlurile de onoare acordate lui Iisus - printre adepții săi, care ajunseseră să îl numească nu doar "Fiul Omului", un titlu mesianic împrumutat de la Daniel, ci și "Fiul lui Dumnezeu". Acesta din urmă sună ca și cum ar trebui să îi jignească pe evrei, așa cum, într-adevăr, a făcut-o în cele din urmă, dar numai dacă este citit prin prisma teologiei trinitare creștine de la sfârșitul secolului al treilea și al patrulea și numai dacă se trece cu vederea sau se subestimează, în lumina acestei teologii, familiaritatea evreilor cu "Fiul lui Dumnezeu" și alte moduri de exprimare similare. Nu numai în Filon, ci și în scrierile iudaice post-exilice, în general, expresii precum "Fiul lui Dumnezeu" puteau fi înțelese încă din secolul I într-un mod nu numai acceptabil, ci și plăcut pentru credințele și sensibilitățile iudaice.

Mult mai probabil că ceea ce i-a alungat pe mesianici din sinagogă și i-a convertit în creștini a fost problema neamurilor sau a ne-evreilor. Fiecare scenariu evreiesc pentru Sfârșitul Timpului includea neamurile, uneori prin recunoașterea de către acestea a adevărului lui Israel sau chiar prin faptul că erau colectate în el ca închinători ai Unicului Dumnezeu adevărat. Primii adepți ai lui Isus au abordat în termeni escatologici interesul evident pentru Mesia din partea neamurilor, care făceau deja parte din audiența sinagogii din întreaga diasporă. În același spirit al unei adunări escatologice a neamurilor a fost luată decizia, după o oarecare ezitare și mai ales la îndemnul lui Pavel, de a-i primi în frăție fără

circumcizie și cu respectarea minimă a Torei. Nu putem decât să presupunem că această includere oficială a creștinilor evrei a neamurilor în Legământ, și în număr din ce în ce mai mare, a fost cea care a început să-i deranjeze pe alți evrei. Apropierea sfârșitului timpului ar putea explica sau scuza includerea neamurilor, dar pentru mulți evrei - de fapt, pentru majoritatea evreilor - sfârșitul nu era în mod evident încă, astfel că acceptarea de către mesianici a unui număr tot mai mare de neamuri a dus la o ruptură între comunitatea-mamă și ceea ce se dovedise a fi o sectă periculos de radicală.

Iudaismul rabinic

Dubla cucerire a Ierusalimului în 70 și 135 e.n. a afectat profund cursul iudaismului și l-a pus pe drumul său de la "politică la pietate", așa cum a fost numit pe bună dreptate.20 Atât templul, cât și visele de stat dispăruseră, iar din diversitatea doctrinară și cultică de abia cu un secol mai devreme au supraviețuit doar fariseii. Preoții din templu au devenit irelevanți; iudaismul elenistic și spiritul său de acomodare au căzut într-un discredit din ce în ce mai mare; naționaliștii militanți au fost măturați de romani, iar noile pretenții mesianice, fie ele pacifiste sau militante, au căzut în urechi surde.

Fariseii, după cum am văzut, sunt figuri familiare din Noul Testament și din alte surse.21 Mult timp s-a presupus că de la fariseii din secolul I la înțelepții din secolul al II-lea și din secolele următoare ale erei creștine, care au produs marea structură literară și etică a iudaismului talmudic sau rabinic, a fost un pas simplu. Pentru ochii mai critici, acest pas nu mai este considerat atât de simplu.22

Atâta timp cât a existat un templu în Ierusalim și atâta timp cât Tora a fost fundamentul vieții evreiești, gardienii ambelor au fost preoții (kohenim), casta masculină a descendenților lui Aaron care deținea controlul exclusiv al templului și, prin intermediul acestuia, al vieții rituale, juridice și, într-adevăr, al unei mari părți din viața economică - templul era principala corporație a Israelului - a comunității. Elenizarea lor progresivă după 300 î.Hr. - principalul apel al elenismului a fost întotdeauna către clasele sociale și economice superioare - poate că a compromis autoritatea preoțească, dar, oricare ar fi fost cazul, putem remarca prezența, începând cu hasmoneenii, a unei alte instituții importante, Sanhedrinul.23 Acesta era un consiliu mixt de bătrâni - din el făceau parte preoți și, din ce în ce mai mult, farisei - și era condus de șefi colegiali, nasi senior, care îi era președinte, și ab bet din junior. Acest organism își asuma responsabilitatea pentru bunăstarea morală a comunității și judeca cazurile de drept și de conștiință care intrau în competența generală a legii mozaice.

Tradiția iudaică ulterioară i-a amintit pe deținătorii acestor două funcții principale din Sanhedrin ca fiind "perechi" colegiale (zugot),24 dar este vagă în ceea ce privește detaliile funcțiilor și hotărârilor lor până în jurul vremii lui Iisus, când zug-urile lui Hillel și Shammai au ocupat aceste funcții și au dezvoltat ceea ce a fost amintit ca fiind atitudini distincte față de interpretarea legii. "Școlile" lui Hillel și Shammai domină discuțiile juridice până în anul 70 e.n., când Sanhedrinul a trebuit neapărat să părăsească Ierusalimul și să se reconstituie în altă parte sub conducerea lui Yohanan ben Zakkai25 .

Au fost zile dificile pentru evrei. Iudaismul cultic, care își avea centrul unic la Ierusalim încă din vremea lui David și Solomon, nu mai exista după dezastrul din anul 70 e.n., iar liderii comunității, dintre care majoritatea par să fi fost mai degrabă savanți decât personalități politice sau bogați proprietari de terenuri în acest moment, au trebuit să reconstruiască o comunitate distrusă pe noi temelii. Această nouă fundație era legea. Aceasta este, în mod evident, una dintre cele mai vechi părți ale structurii iudaismului și, încă din timpul exilului, a fost promovată de mulți, fariseii în primul rând, ca fiind o preocupare centrală a evreului. Acum, însă, ea a devenit standardul unic al solidarității iudaice - sau aproape. În aceste noi circumstanțe, Tora a fost susținută, extinsă și explicată de un alt document cu o autoritate tot mai mare, Mishna.26

Mishna este adesea prezentată ca o formă redactată a legii orale, corpul de învățături orale la care fariseii se refereau ca fiind tradiția Părinților și despre care susținătorii ei credeau că se întorc la instrucțiunile date de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai. Conținutul Mishnei noastre pare să reprezinte, de fapt, o tradiție orală, editată, aranjată și pusă în scris. Dar nu este, la prima vedere, o Tora orală. Mișna nu este constituită nici din legi încorporate într-o narațiune în maniera Pentateuhului, nici dintr-un cod de legi în sensul unei colecții generale de statute, nici măcar dintr-un comentariu la Tora scrisă, la care abia dacă se referă. Mai degrabă, pare a fi o discuție între avocați cu privire la chestiuni disputate din dreptul religios, unele aparent actuale și contemporane, iar altele la fel de evident ipotetice ca exerciții de clasă. Uneori, cei care discută ajung la o concluzie, alteori nu.

Timpul, cadrul și circumstanțele discuțiilor nu sunt specificate într-un mod istoric convingător, dar durata de viață a autorităților menționate în text se întinde până în jurul anului 100 î.Hr.27 Deși redactarea versiunii finale este atribuită lui Iuda "Prințul" (ha-nasi) (cca. 170-217 e.n.), Mishna este în mod evident o lucrare compozită care a încorporat, într-o perspectivă generoasă și catolică, ceea ce se dezvoltase ca un fel de consens în cadrul comunității evreiești.

Multe dintre comunitățile evreiești din diaspora se aflau în cadrul Imperiului Roman, dar alte centre importante din vechea Babilonie datau încă din timpul Exilului și erau încă înfloritoare în secolele II-VI e.n.28 Odată cu redactarea Mishnei lui Iuda, savanții din aceste școli irakiene s-au alăturat colegilor lor din Galileea pentru a comenta acest text, devenit acum central al noului iudaism al Torei. Comentariile lor, scrise în aramaică și numite gemara, au fost alăturate textului ebraic al Mishnei. Împreună, ele formează Talmudul: Mishna cu gemara sa galileeană se numește Talmudul de la Ierusalim sau Talmudul palestinian; iar cu gemara sa irakiană, Talmudul babilonian. Împreună, ele constituie inima iudaismului rabinic.29

Tradiția juridică a fost întotdeauna puternică în iudaism, după cum vom vedea discutând despre simțul evreiesc al comunității, iar în iudaismul post-exilic a existat întotdeauna un organism cu autoritate, numit în general Marele Sanhedrin, care atât legifera, cât și judeca. Șeful său era nasi, care, atât înainte, cât și

după distrugerea templului, deținea puteri legislative extinse de sine stătătoare. Chiar și după ce fariseii au introdus noțiunea de tradiție juridică orală a cărei validare se întorcea până la Moise, nasi nu a încetat să promulge prescripții juridice pozitive numite gezerot și taqqanot. Primele aveau, de fapt, o justificare fariseică, în sensul că astfel de promulgări pozitive ofereau "un gard pentru Tora", adică, prin înconjurarea Torei cu prescripții suplimentare, garantau respectarea prescripției (mitzva) din Tora. Dar, în cele din urmă, gezera a ajuns să însemne orice promulgare legală care nu era o prescripție legală rabinică tradițională (halaka), în timp ce taqqanot se referea mai degrabă la crearea de noi instituții al căror scop era de a îmbunătăți condițiile vieții sociale, economice și religioase.30

Procesul legislativ și judiciar nu era limitat la nasi și la curtea sa. El putea, prin "ordonare" (semika), să își delege puterile unor rabini individuali, astfel încât și aceștia să poată judeca disputele în justiție și să emită legi obligatorii.31 Nu a existat o astfel de ordonare în rândul evreilor babilonieni. Dacă unii dintre primii rabini babilonieni au mers în Palestina pentru a fi hirotoniți, rezultatul a fost consolidarea autorității academiilor (yeshivot) în care aceștia predau, nu a exilarhului babilonian (resh galuta), care era conducătorul lor nominal. Odată cu dispariția patriarhatului palestinian în 425 e.n., sub presiunea creștinilor32 , modelul babilonian a început să prevaleze și în Palestina: rabinii puteau judeca și legifera cu propria lor autoritate.

Rabinii au fost descriși ca fiind "un grup relativ mic de virtuozi religioși" care administrau legea iudaică pentru comunitățile evreiești cărora suveranii lor politici, romanii din Palestina și sasanienii din Irak, le acordau un anumit grad de autonomie. Această lege, la fel ca și omologul său islamic ulterior, avea în principal legătură cu statutul personal și se referea la chestiuni legate de căsătorie, moștenire și transfer de proprietate. Dar mandatul rabinilor nu s-a încheiat aici. În chestiuni juridice, cuvântul lor era lege, dar prin prestigiul lor atent cultivat au influențat o gamă largă de chestiuni religioase și etice.33

Este greu de subestimat importanța rabinilor pentru continuitatea tradiției iudaice.34 Iudaismul a fost tocmai tradiția, transmiterea, atât în spirit, cât și în literă, a legământului. Relatarea biblică a acestui proces netezește poate dificultățile enorme atât în stabilirea, cât și în menținerea continuității iudaice. Avem însă o dovadă grafică a dificultăților atunci când relatarea biblică se încheie și istoricul se poate confrunta cu mărturii inedite despre varietatea deconcertantă de secte și facțiuni iudaice care au predominat în Palestina și în diaspora în anii care au urmat Macabeilor, Irodilor și romanilor. Prăbușirea așteptărilor politice evreiești și distrugerea locului unic de cult liturgic al evreilor au fost evenimente de o amploare extraordinară în viața comunității. Masada este un mit modern; în sursele contemporane, gustul de cenușă este aproape palpabil.

Unii evrei s-au îndreptat, după cum am văzut, spre așteptări mai radicale în această lume sau în cea viitoare, spre naționaliști zeloți sau spre pretendenți mesianici, spre reflexe gnostice de speranță escatologică sau disperare istorică, spre atracțiile asimilării elene. Nu și rabinii. În liniște, cu răbdare, ei au reconstruit un iudaism zdruncinat pe bazele legii. Istoricul poate arunca un ochi îndoielnic asupra pretenției lor de a reprezenta o tradiție nescrisă care se întorcea până la Moise însuși, dar această

pretenție a fost acceptată în cele din urmă de marea masă a evreilor, iar rabinii și-au folosit autoritatea pentru a extinde, modifica și defini Tora pentru o nouă eră.

Tradițiile se calcifică, iar unele mișcări reformatoare ulterioare din iudaism au emis această judecată aspră asupra Talmudului. Oricare ar fi adevărul acestei judecăți pentru evreul modern, Talmudul, oamenii care l-au compus, l-au studiat, l-au glosat, l-au venerat și s-au rugat asupra lui, rabinii care l-au așezat în inima și în practica iudaismului pentru mai mult de trei mii de generații de evrei practicanți, au recreat iudaismul. Deși niciun evreu nu ar fi dispus să o spună astfel, Talmudul este adevăratul Nou Testament al iudaismului, iar rabinii, care și-au pierdut rapid interesul pentru astfel de figuri, au fost adevărații săi mesia.

Originile islamului

Viețile părinților fondatori ai evreilor s-au desfășurat într-o vechime atât de îndepărtată încât sunt de acum irecuperabile, și chiar și înțelepții și savanții care au contribuit la Talmud sunt reprezentați de puțin mai mult decât declarații și judecăți dezarticulate, care oferă savoare și personalitate, dar care sunt slabe pregătiri pentru o biografie. Atât Iisus, cât și Mahomed sunt scăldați, totuși, într-o lumină istorică perceptibilă. Dacă carierele lor sunt înfrumusețate de legendă, putem găsi în relatările care îi privesc și urmele unei biografii autentice: cronologie, evenimente, context.

Cazul lui Iisus a fost deja discutat. Pentru musulmani, Coranul nu este nicidecum un document istoric, ci o revelație imediată și necondiționată a voinței lui Dumnezeu pentru omenire, exprimată în cuvintele eterne ale lui Dumnezeu. Cercetătorii occidentali au preferat să vadă în el nu mâna lui Dumnezeu, ci reflectarea vieții interioare și a misiunii religioase a omului numit Muhammad ibn Abdullah (cca. 570-632 e.n.)35 , iar pornind de la el și de la materiale biografice ceva mai tradiționale au construit o viață a Profetului islamului36 .

Argumentul și metoda critico-istorică a savanților nemusulmani pot reflecta atitudinile occidentale moderne față de reconstrucția trecutului, dar și primii musulmani au alcătuit o biografie a lui Mahomed, și din aproape același material disponibil pentru savantul modern: Coranul și corpul de tradiții (hadith; vezi cap. 4) care pretindeau să relateze spusele și faptele Profetului. Cel mai vechi exemplu păstrat al unei astfel de construcții biografice este Viața compusă de Ibn Ishaq (d. 767) la Bagdad.37

Ibn Ishaq a avut predecesori, cu siguranță, în proiectul său biografic asupra Profetului, dar toate aceste lucrări au avut loc la cel puțin un secol după moartea lui Mahomed și numai după ce islamul s-a mutat de la Mecca și Medina într-un mediu covârșitor creștin.38 Acest lucru a sugerat unora că întreprinderea a fost întreprinsă ca un răspuns direct la Evangheliile creștinilor, în ciuda diferenței evidente în ceea ce privește funcția teologică a celor doi bărbați și a celor două documente. Pentru creștini, Iisus era

Hristosul, Mesia, al cărui act răscumpărător și învățături sunt consemnate cu autoritate în Evanghelii. Pentru musulmani, Mahomed a fost un profet (nabi), un trimis uman (rasul) care a transmis propriile cuvinte ale lui Dumnezeu în Coran, dar ale cărui alte cuvinte și fapte, deși importante pentru înțelegerea Coranului și a direcției comunității musulmane, nu sunt instrumente imediate de mântuire39.

Cu toate incertitudinile pe care erudiția modernă le găsește în Evanghelii, viața lui Iisus se desfășoară pe un fundal palestinian și, cu tot mai multă insistență, galileean, despre care avem o înțelegere din ce în ce mai detaliată și mai concretă.40 Lucrările lui Iosefus ne oferă un portret aproape contemporan atât al partidelor, cât și al evlaviei din mediul lui Iisus, iar manuscrisele de la Marea Moartă ne-au oferit o deschidere documentară privilegiată către iudaismul sectar al vremii. Arheologia a scos la iveală chiar străzile Ierusalimului lui Iisus și a cercetat nisipurile din jurul Mării Galileii.41 Nimic asemănător nu este disponibil pentru Arabia occidentală din secolele al șaselea și al șaptelea sau pentru orașul Mecca din mijlocul ei. Niciun Josephus contemporan nu i-a scris istoria, niciun beduin nu a găsit pergamente sigilate în peșterile din apropiere, niciun arheolog nu a răscolit nici măcar o lopată din solul său. Avem doar amintiri musulmane ulterioare, sau închipuiri, despre acel timp și acel loc, produse ale unui alt timp și ale unui alt loc - Bagdad - și ale unui alt mediu - capitala cosmopolită a unui mare imperiu politic și religios numit "Lăcașul Islamului".

Deschidem Coranul și pe aproape fiecare pagină există materiale, de la "Grădina Edenului" la nașterea virginală a lui "Isa ibn Miryam", care pot fi descrise cu exactitate ca fiind "biblice". Concluzia imediată și sensibilă este că aici a fost la mijloc o influență iudaică sau creștină, sau poate iudeo-creștină. Musulmanii, la fel de rațional, nu vor accepta nimic din toate acestea. Pentru musulmani este o chestiune de dogmă faptul că Mahomed s-a bucurat de o originalitate absolută, departe de texte sau informatori, și că a fost în comunicare doar cu Dumnezeu. Dar chiar dacă admitem că Profetul a transmis Coranul fără niciun fel de asistență din partea profesorilor sau a cărților sau povestirilor altora, aceeași problemă nu face decât să iasă la suprafață sub o formă diferită. Cum ar fi putut publicul său din Mecca de la începutul secolului al șaptelea să înțeleagă referințele extrem de aluzive și adesea opace ale Coranului la Avraam, Moise, Iisus și ceilalți profeți fără o anumită familiaritate - orală, cu siguranță, nu textuală - cu materialul biblic și cu apocrifele aferente? Și unde și cum ar fi dobândit ei astfel de cunoștințe? Nu ne putem răspunde cu ușurință la propria întrebare. Mecca este o carte aproape închisă.

Cum procedează atunci istoricul, musulman sau nemusulman? Cu atenție și cu Coranul în mână. Dacă Coranul a ieșit din gura lui Mahomed, așa cum se pare că a ieșit, atunci, fie că a fost cuvântul lui Dumnezeu sau al lui Mahomed, a fost rostit în termeni inteligibili pentru un mecean din secolul al șaptelea și, prin urmare, poate servi, cu unele ajustări de bază, ca un ghid aproximativ pentru apariția islamului. Dacă îl putem atribui lui Mahomed însuși, Coranul poate dezvălui, de asemenea, evoluția vieții spirituale a profetului, precum și problemele și strategiile sale religioase și politice. Ajustarea provine în principal din textul actual al Coranului pe care îl avem. Așa cum este acum, și așa cum a fost pentru foarte mult timp, Coranul este o lucrare compozită în care revelațiile date de Dumnezeu prin îngerul Gabriel lui Mahomed în ultimii douăzeci și ceva de ani din viața sa sunt adunate în 114 suras sau

capitole.42 Surasurile variază foarte mult în lungime și nu sunt aranjate în ordine cronologică; într-adevăr, considerațiile pur cronologice ar putea invita la citirea cărții de la sfârșitul ei la începutul ei.

Ceea ce avem nevoie, așadar, pentru scopurile noastre, este o rearanjare a suras-urilor într-o ordine care să se apropie de ordinea în care publicul lui Mahomed le-a auzit. Acest lucru a fost încercat de către musulmani destul de devreme, deoarece au încercat să lege revelațiile individuale de evenimentele din viața lui Mahomed și să stabilească astfel contextul lor atât din motive legale, cât și pioase, și a fost refăcut în secolul al XIX-lea de către nemusulmani din motive pur istorice. Rezultatele nu sunt foarte diferite: avem o idee foarte aproximativă a ordinii cronologice a suratelor, iar dacă acestea sunt așezate ușor și cu precauție, ca un șablon, pe cea mai veche biografie păstrată a Profetului, este posibil să schițăm o viață.43

Mahomed, o viață

Deși nu există prea multe alte date care să recomande această dată exactă, tradiția afirmă - o expresie codificată care înseamnă că ne aflăm la limita fiabilității - că Mahomed s-a născut în anul 570 e.n. la Mecca, o mică așezare cuibărită într-un wadi din înălțimile din vestul Arabiei, la patruzeci și cinci de mile în interiorul țării de Marea Roșie. Istoricii musulmani de mai târziu și-au imaginat acest loc ca pe un centru comercial important, al cărui trib suprem, Quraysh, controla bogatul comerț cu caravane care transporta produsele de lux din Orient, în principal condimente, către consumatorii avizi din Mediterana romană. Dovezile disponibile sugerează contrariul; că Mecca era puțin mai mult decât o colecție aridă de locuințe din cărămizi de lut în jurul unui sanctuar, Kaaba cubică și zona tabu (haram) care o înconjoară. Idolii beduinilor fuseseră amplasați în Haram pentru a atrage nomazii să efectueze ritualul de pelerinaj cunoscut sub numele de hajj și pentru a face comerț sub protecția unui armistițiu sacru, totul în avantajul Quraysh.

Acesta a fost cadrul religios și comercial în care a crescut Mahomed. Ca orfan, el a avut o mică parte din prosperitatea locală și foarte relativă a locului, cel puțin până când s-a căsătorit cu o văduvă mai în vârstă și înstărită, Khadija, și a mers să lucreze pentru ea în comerț. La fel ca în cazul vieții lui Iisus înainte de botezul său de către Ioan, știm puține lucruri cu siguranță despre viața lui Muhammad până la căsătorie și în timpul acesteia. Apoi, la jumătatea vieții - tradiția spune că avea 40 de ani, din nou fără mare convingere - a auzit voci și poate a avut viziuni de tipul celor menționate în sura 53. Tulburat și înspăimântat, el a căutat sfatul cuiva care cunoștea ceva din Scripturile evreilor și creștinilor. "L-ai primit pe Marele Namus", i s-a spus. Namus era, desigur, Nomos, care în greacă înseamnă Tora. Oricare ar fi fost adevărul acestui raport destul de ciudat, tradiția istorică musulmană îl situa pe Profet, așa cum face Coranul însuși, direct în linia profeților iudaice și, după cum s-a dovedit, creștine.

Experiențele au continuat. Ceea ce primea Mahomed erau mesaje pentru a fi transmise în public și, după o oarecare ezitare, a început să le repete în fața concetățenilor săi din Mecca, probabil în imediata

vecinătate a Kaaba. Totuși, ceea ce au văzut și auzit mecanenii nu era Moise în fața lor, ci o figură mai familiară, un poet-săgetător care scanda un mesaj nou într-un stil vechi. Nu, a protestat Mahomed, el nu era un poet, ci un profet. Cuvintele sale veneau de la Dumnezeu, aceeași divinitate familiară a cărei locuință se afla în fața lor la Mecca, Kaaba. Ceea ce li se cerea cu insistență era monoteismul, faptul că Înaltul Dumnezeu din Mecca, Allah în arabă, era singurul demn de închinare. Câțiva puțini au început să cânte împreună cu el, repetându-i cuvintele - această "recitare" (quran) era atât liturghie, cât și rugăciune - dar majoritatea Qurayshilor la început nu au acordat prea multă atenție celui care trebuie să fi fost unul dintre mulții poeți-cântăreți din Haram. Mesajul a devenit din ce în ce mai amenințător - Dumnezeu îi va răsplăti pe credincioși; ceilalți vor arde în focurile Gheenei - și la fel a făcut și Quraysh. Nu era nimic mai puțin probabil decât ca ei să renunțe la zeii lor, sau la afacerile lor cu zei și la slaba prosperitate care crescuse în jurul lor.

Cariera lui Mahomed în Mecca sa natală nu a fost strălucită. Cea a lui Iisus s-a încheiat după unul sau doi ani într-un dezastru salvat de nimic altceva decât de o înviere din morți. Mahomed și-a continuat predicile-reclamații timp de doisprezece ani lungi la Mecca. Tonul recitatului se schimba însă. Cântările erau mai lungi, deși puținii săi adepți continuau să le repete și să le țină minte, și includeau acum povești ale altor profeți din alte timpuri care, la fel, avertizaseră un popor neatent. Acele popoare mai vechi plătiseră dezastruos pentru disprețul lor față de profeți; acum, Quraysh, la fel de nepăsători, care își băteau joc de Mahomed, urmau să plătească. Quraysh se săturase în cele din urmă de profetul gălăgios și de colegii săi "recitatori". Când boicotul a eșuat, au fost planificate violențe: Mahomed urma să fie asasinat, iar adepții săi uciși sau dispersați.

La aproximativ 275 de mile neospitaliere la nord și ușor la est de Mecca se afla o oază numită Yathrib, mai târziu Madinat al-Nabi, "Orașul Profetului" sau, mai simplu, Medina. Locuitorii săi arabi erau în principal agricultori, deși exista o prezență evreiască notabilă acolo, dintre care unii se ocupau cu micile meșteșuguri specifice acelor vremuri și locuri. Așezarea era în criză. Războiul civil izbucnise între cele două triburi arabe principale și clienții evrei atașați fiecăruia. În disperarea lor, aceștia au apelat la un om sfânt pe care unii dintre ei îl auziseră în timpul hajj-ului și al zilelor de târg de la Mecca. Mahomed a fost invitat să vină în oază și a fost de acord - altfel ar fi pierit cu siguranță. În 622, el și adepții săi s-au strecurat afară din Mecca și s-au îndreptat spre noua lor casă. Aceasta a fost, de asemenea, căminul și inima mișcării numite islam pentru următorii patruzeci de ani, iar mai târziu musulmanii au marcat data și evenimentul, hijra sau "migrația", ca fiind începutul unei noi ere, și a celei islamice. Această întreprindere, a lui Mahomed, din câte se poate vedea, a fost însoțită de anumite condiții, care au fost formalizate în Acordurile de la Medina. Toți locuitorii din zonă - păgâni, evrei și propriii săi adepți, musulmanii sau "supușii", așa cum au fost numiți după îndrumările Coranului - au fost cu toții de acord să accepte necontestate deciziile Profetului cu privire la problemele importante din oază.

Consecințe neașteptate au început să se desfășoare rapid în Medina. Islamul - "Supunerea" - a devenit public în profesiile și ritualurile sale de rugăciune, iar evreii din oază l-au respins prompt pe acesta și pe profetul său. Și mai fatal, evreii, care începeau să vadă târgul politic pe care îl încheiaseră în termeni religioși, au început să conlucreze cu dușmanii încă avizi ai lui Mahomed în Medina. Mahomed, care îi

privise pe evrei ca pe niște colegi monoteiști, a recunoscut trădarea când a văzut-o și a lovit triburile evreiești din Medina. În decurs de cinci ani, aceștia au fost expulzați, înrobiți sau uciși. Probabil că riscul politic implicat era mic, iar pământurile și posesiunile evreilor puteau fi folosite pentru a-i sprijini pe adepții săraci ai lui Mahomed din Mecca. Dar ceea ce a urmat în curând avea perspectiva unui dezastru. Într-un loc numit Badr Wells, Mahomed și musulmanii săi au întins o ambuscadă unei caravane Quraysh în timp ce se întorcea spre Mecca. A fost o aventură provocatoare și riscantă și ar fi putut fi catastrofală, fie prin execuție, fie prin consecințele represaliilor. Dimpotrivă, s-a dovedit a fi un succes enorm - Coranul a declarat-o un miracol - și, mai mult decât atât, poate, foarte profitabilă pentru participanți. Musulmanii deveniseră mai bogați într-o singură zi decât ceilalți medineni într-un an de cultivare a palmierilor curmali. Data viitoare, și cu siguranță va exista o dată viitoare, vor fi mai mulți voluntari și mai mulți musulmani.

Ambuscada de la Badr Wells a fost într-adevăr un fel de miracol. De atunci încolo, norocul Profetului și al comunității sale nu a mai slăbit niciodată. Quraysh a atacat Medina, așa cum era de așteptat, a fost respins de două ori, apoi a căzut în ceea ce părea a fi disperare și apoi în consimțământul faptului că acest fiu al Meccăi, dacă nu era al lui Dumnezeu, cu siguranță nu putea fi negat. Când Mecca s-a supus în cele din urmă lui în 630, a fost aproape o îmbrățișare anticlimactică a inevitabilului. Mahomed s-a aventurat în raiduri din ce în ce mai ambițioase și mai ambițioase, majoritatea cu rezultate mulțumitoare, bogate în pradă și în supunerea triburilor și a locuitorilor așezărilor din vestul Arabiei nu doar la stăpânirea politică a lui Mahomed, ci și la autoritatea religioasă a Dumnezeului său: ei au devenit musulmani sau muminun, "credincioși". Convertirea lor ar putea părea minimă după unele standarde, dar Mahomed a trimis misiuni pentru a-i instrui pe noii musulmani cu privire la recitarea Coranului, la rugăciunea rituală și la plata zakat-ului, pomana anuală pe care fiecare musulman o datora comunității.

Între timp, reglementările Coranului trimise de Dumnezeu au continuat să iasă de pe buzele Profetului, deși acum într-un stil mult modificat. Rimele foarte încărcate și pline de imagini îndrăznețe din epoca Mecca au cedat la Medina locul unui discurs mai prozaic și mai didactic. Obiectul nu mai era convertirea păgânilor meccani, ci instruirea musulmanilor medineni. Lungile surate medinene ale Coranului - multe dintre ele, fără îndoială, compuse, asamblate din declarații separate - le explicau noilor musulmani economia de mântuire a lui Dumnezeu. Evreii și creștinii distorsionaseră și înjosiseră revelația care le fusese dată în Tawrat de Moise și în Injil de Iisus. Acum, arabii erau chemați nu la o revizuire sau reformă a iudaismului sau creștinismului, ci la forma imaculată a monoteismului, "religia lui Avraam", așa cum o numește chiar Coranul.44

Mahomed a murit, în mod neașteptat, dar nu brusc, în 632. Până atunci, el era paterfamiliasul mai multor soții (musulmanii erau limitați la patru, dacă era necesar, dar Profetul era dispensat din punct de vedere quranic) și a multor copii de sex feminin (doi bărbați nu supraviețuiseră copilăriei), precum și "Cezar" și "papă" al unei comunități (umma) care era în același timp "stat" și "biserică". "Biserică" și "stat", "Cezar" și "papă" sunt toate absurd de anacronice în Arabia secolului al VII-lea, dar unirea funcțiilor politice și religioase în cadrul aceleiași comunități este inconfundabilă chiar și acolo și a supraviețuit, în formă ideală, dacă nu întotdeauna în formă practică, până în zilele noastre.

Moștenirea

Moștenirea lui Mahomed a fost în primul rând în Coran, acum, odată cu moartea sa, o Carte închisă, deși nu este încă o carte terminată în sensul nostru. Sursele sale sau părțile sale constitutive zăceau împrăștiate în amintiri și poate însemnări - problema alfabetizării la Mecca și Medina este extrem de complexă45 ; nici sistemul de scriere, nici învățătura atunci în vogă nu ne face să credem că existau mulți scribi în acel loc - ale însoțitorilor Profetului și trebuiau să fie colectate și aranjate. Se spune că primii doi șefi ai comunității musulmane de după Mahomed ar fi încercat să adune Coranul, dar finalizarea cu succes a acestei sarcini este atribuită celui de-al treilea dintre ei, Uthman (r. 644-656). Ni se spune că o comisie de experți a elaborat un text standard și că au fost trimise copii în diversele centre ale imperiului în creștere, cu instrucțiuni ca toate versiunile variante să fie distruse.

Efectul revelațiilor anterioare ale lui Dumnezeu a fost, așa cum Mahomed a înțeles foarte bine, crearea de comunități, mai ales Popoarele Cărții, evreii și creștinii. Arabii, care acum se aflau în posesia unui "Coran arab clar" (Coran 16:103), deveniseră o astfel de comunitate. Dar chiar și în timpul vieții lui Mahomed, comunitatea sa a obținut un succes politic atât de remarcabil încât devenise de fapt un stat - o responsabilitate cu care iudaismul și creștinismul s-au confruntat doar într-un stadiu considerabil mai avansat al dezvoltării lor. Astfel, Mahomed nu a fost doar trimisul lui Dumnezeu; el a fost, de asemenea, pentru o mare parte din viața sa ulterioară, judecător, ghid spiritual și lider militar și politic, mai întâi al unei comunități, apoi al unui oraș-stat și, în cele din urmă, al unui imperiu în plină expansiune.

La bază, islamul este supunerea față de voința lui Dumnezeu și recunoașterea drepturilor Creatorului asupra creației sale. Pentru cel care se supunea astfel, musulmanul - oricât de revoluționare ar fi fost consecințele spirituale interne - existau puține obligații externe, cultice. Din profesiunea de credință inițială ("Nu există alt dumnezeu în afară de Dumnezeu și Mahomed este trimisul său") decurgea obligația de a se ruga de cinci ori pe zi, cu rugăciunea de la prânz de vineri rostită în comun; de a face milostenie sub forma unei zecimi; de a posti și de a face alte abțineri în luna Ramadanului; și, dacă circumstanțele erau practice, de a face un pelerinaj (hajj) la "Casa lui Dumnezeu" de la Mecca.

Acestea sunt simple oase, obligațiile rituale ale musulmanului și, deși au devenit punctul de plecare al unui vast corp de prescripții care reglementează comportamentul islamic, ele nu reflectă nici tonul, nici urgența mesajului lui Mahomed, în special a primelor revelații. Sursele din Mecca ale Coranului au un accent escatologic dramatic, exprimat acum în termeni comerciali și acum în imaginile vii ale apocalipticii iudaice și creștine. Dumnezeu, care a creat lumea, va fi și judecătorul ei. Când va veni Ziua Judecății, însoțită de haos și confuzie, Stăpânul lumii va deschide conturile tuturor ființelor umane și va socoti pe fiecare la valoarea sa. Pe cei care au păcătuit grav sau care și-au acumulat bunurile din meschinărie, îi așteaptă o Gheenă de foc și suferință extremă. Dar individul mărinimos care s-a supus lui Dumnezeu și și-a încredințat bunurile celor nevoiași și celor oprimați va fi răsplătit într-o grădină paradisiacă de lux și

splendoare. Într-adevăr, acesta este motivul pentru care a fost trimis Profetul, pentru a avertiza omenirea că se apropie momentul judecății.

Nu se poate spune prea multe aici despre creșterea enormă și rapidă a islamului, de la un stat la un imperiu și la o civilizație.46 În 750, la puțin mai mult de un secol de la moartea lui Mahomed, armatele musulmane luptau la granițele Chinei în est și la o distanță apropiată de Paris în vest. Succesorii lui Mahomed au condus Lăcașul imperial al islamului mai întâi din provincia Medina, apoi (661-750) din Damasc, venerabilul centru politic și cultural al Siriei, și în cele din urmă, după 750, din propria lor creație urbană, Madinat al-Salam, "Orașul Păcii", mai bine cunoscut sub numele de Bagdad, numele satului. Alte orașe musulmane aveau să rivalizeze chiar și cu acestea în ceea ce privește splendoarea, bogăția și puterea lor: Cordoba, construit pe vechile fundații romane din Spania; Cairo, o nouă creație lângă vechiul Fustat din Egipt; Istanbul, construit deasupra Constantinopolului imperial și care își reia numele; și orașele strălucitoare care se întindeau ca un șir de perle din Iran până în India - Isfahan, Herat, Lahore, Delhi. Islamul a fost o civilizație extrem de urbană și, prin urmare, o civilizație scribă și literară, iar în aceste orașe s-au adunat, în saloanele prinților, în iwan-urile boltite ale madraselor și în incinta privilegiată a mănăstirilor sufi, o gamă vastă de artiști, scriitori, savanți, oameni de știință și bărbați sfinți. Acești musulmani pioși au extras din Coran, din viața Profetului, din isprăvile armelor musulmane, din exemplul sfinților musulmani și din propria lor experiență un portret uimitor de complex și detaliat al uneia dintre cele mai mari întreprinderi religioase, culturale și politice din lume.

Această schiță a fost mult prea scurtă și poate chiar superfluă pentru cei care cunosc bine aceste tradiții. În orice caz, este doar o etapă preliminară pentru ceea ce urmează, unde atitudinile și instituțiile evreilor, creștinilor și musulmanilor sunt examinate unul lângă altul, nu atât din perspectiva istoricului care urmărește să depisteze influențele și împrumuturile, care cu siguranță au existat, cât cu intenția de a ilumina modul în care aceste trei religii afiliate au abordat probleme comune pe terenul pe care fiecare dintre ele l-a făcut sfânt.

CAPITOLUL TREI

Comunitate și ierarhie

Până în acest moment, s-a vorbit despre iudaism, creștinism și islam în termeni descriptivi oarecum generali, fără a se întreba ce a conferit fiecăruia identitatea sa unică. Toate cele trei denumiri sunt, desigur, termeni conceptuali abstracți, și s-a remarcat adesea că nu există de fapt decât evrei, creștini și musulmani foarte concreți și individuali. Dar dacă "iudaismul", "creștinismul" și "islamul" sunt construcții, ele au fost construite nu de către oamenii de știință sociali în căutarea unui mâner de

manipulare, ci de către credincioșii înșiși, și foarte devreme. "Iudaismul" apare în Macabei și foarte explicit și punctual în Pavel; "creștinismul" era folosit de creștini la sfârșitul primului secol; iar "islamul" are cel mai înalt pedigree dintre toate: este denumirea proprie a lui Dumnezeu pentru religia (din) la care i-a chemat pe credincioși.

Astfel, credincioșii se vedeau pe ei înșiși, în fiecare caz, ca membri ai unei societăți identificabile și, de fapt, s-au organizat ca atare. Benei Israel, ekklesia și umma vorbesc fiecare, în contextul său, despre o identitate comunitară. Fiecare dintre aceste asociații religioase și-a derivat calitatea specială din faptul că a fost fondată prin decret divin. Celebrul Legământ încheiat de Dumnezeul unic și adevărat cu Avraam a fost statutul său fondator și toate revendicările ulterioare de afiliere se întorc la el. Fiecare dintre ele are, în plus, o calitate fundamentală care o diferențiază de alte asociații pur umane: pretențiile sale provin de la Dumnezeu și sunt absolute; ele prevalează asupra oricăror cerințe de loialitate pur umane, față de stat, de exemplu, sau chiar față de familie.

Benei Israel și Eretz Israel

În ciuda confuziilor și suprapunerilor din textele biblice și în ciuda incapacității cercetătorilor moderni de a stabili o cronologie pentru diferitele piese care au fost puse cap la cap pentru a compune Biblia, există o unanimitate de mărturii conform cărora crearea unui popor numit "Israel" (Benei Israel), după presupusul său strămoș tribal, a fost rezultatul unui legământ (berit) încheiat între zeul lor, Yahweh, și un popor ales de el. Aceștia trebuie să se supună voinței sale, ca supuși ai unui suveran, și să i se închine numai lui. Dacă vor face acest lucru, vor fi răsplătiți, mai ales prin posesia unei "Țări promise pentru Israel" (Eretz Israel).

Nici prevederile voinței lui Dumnezeu, nici granițele exacte ale pământului promis nu au fost precizate la început; scrisul cu litere mici va coborî odată cu Moise.1 Punerea efectivă în aplicare a legii care reglementează noul mod de viață israelit trebuia să aștepte cucerirea Canaanului. Dar un lucru este clar: cândva a existat un popor numit Evrei - poate pur și simplu "rătăcitori", o adunătură destul de eterogenă de păstori seminomazi -, dar acum copiii lui Israel erau cei care au înființat centre de cult în Canaan în cinstea lui Iahve, care urma să fie de acum înainte Dumnezeul lor, excluzându-i pe toți ceilalți, așa cum îi ceruse tatălui lor Avraam.

În ce sens israeliții erau la început un singur popor în Eretz Israel este greu de spus.2 Ei erau în mod clar organizați pe linii de clan, iar faptul că există o asociație a douăsprezece clanuri sau triburi a sugerat unora că clanurile erau unite într-un fel de confederație în jurul unui sanctuar central unde comemorau periodic prin ritualuri legământul care le dădea identitate. Dacă este așa, confederația era una liberă: nu exista un lider unic și nici un aparat aparent de guvernare centrală. Indivizii pe care israeliții îi numeau în general "judecători" se prezentau atunci când nevoia sau circumstanțele o impuneau.3

Abia cu Saul și apoi cu David (cca. 1000-960 î.e.n.), unul dintre acești "lideri carismatici" a unit triburile Benei Israel într-un ansamblu oarecum unificat, și abia sub fiul și succesorul lui David, Solomon (cca. 960-922), a apărut o monarhie centralizată și instituționalizată de un tip familiar Orientului Mijlociu. Centrul de cult și liturghia erau până atunci bine stabilite la Ierusalim, unde întreprinderile comerciale nou energizate ale lui Solomon au finanțat construcția unui templu magnific.

Astfel, Israel a devenit un stat condus de un rege ereditar, dar "constituția" sa era în continuare Legământul lui Dumnezeu. Acesta din urmă devenise din ce în ce mai explicit prin dezvoltarea unei legi pozitive ale cărei prevederi reflectau convertirea lui Israel la o societate agricolă sedentară. Cu toate acestea, nimic din toate acestea nu era legea regelui, ci mai degrabă "legea mozaică", sau chiar "constituția mozaică" (politeia), așa cum era cunoscută de unii. Astfel, caracterul evolutiv al legilor comunității era ascuns sub un apel la legământul inițial, astfel încât tot ceea ce se întâmplase după aceea, fie prin obiceiuri, fie prin concepție, era încorporat progresiv în statutul unei Scripturi încă în evoluție.

Deși Dumnezeu promisese că sceptrul va rămâne în casa lui David pentru totdeauna, monarhia israelită s-a dovedit efemeră. Tensiunile interne dintre clanurile din nord și cele din sud au spulberat unitatea fragilă, iar cultele străine au început să facă progrese împotriva lui Yahweh. Invaziile succesive ale unor dușmani externi mai puternici și, în cele din urmă, transportarea unei părți a populației în exil în Babilonia au lăsat în ruină realizările politice ale lui David și Solomon. Dar monarhia unită și legământul mozaic nu erau atât de strâns identificate încât distrugerea primei să semnaleze în mod necesar sfârșitul celei de-a doua. Noi lideri carismatici, acum profeți și nu mai degrabă tipuri de războinici anteriori, au apărut în Israel pentru a predica fidelitatea față de Legământ și, prin acesta, identitatea continuă a Benei Israel.

Exilul babilonian este o perioadă misterioasă din viața comunității israelite, deoarece aproape că nu există surse care să ne informeze despre viața de acolo, despre modul în care israeliții și-au păstrat identitatea religioasă și națională sau chiar despre cum se închinau fără templu.4 Știm că în Babilonia și-au pierdut ebraica maternă și au început să vorbească aramaica ecumenică a Semilunii Fertile. Și când unii dintre exilați s-au întors în Iudeea spre sfârșitul secolului al VI-lea, alții au rămas în urmă, deși nu putem spune câți - suficient de mulți, în orice caz, pentru ca Babilonia să se transforme în cele din urmă într-un mare centru al vieții și învățăturii iudaice.

Cei care s-au întors au reconstruit Ierusalimul și templul său și au restabilit o aparență de liturghie și un anumit grad de autoguvernare acolo, deși nu mai era vorba de un regat, ci doar de o provincie minoră, Iudeea, în cadrul imperiului tentacular al șahilor. Prin decret regal persan, legea mozaică a fost promulgată public de Ezra, care, în noua ordine a lucrurilor, nu era nici rege, nici profet, ci preot (kohen), membru al castei religioase conducătoare a Israelului de la început, și scrib (sofer), o nouă funcție

clericală pentru o nouă eră clericală. Și, bănuim, în acest moment al istoriei evreiești a început să fie asamblată Biblia.

Iudeea post-exilică a fost, în primul rând, un stat-templu aflat sub suveranitatea generală a șahului persan și, mai târziu, a regilor greci, mai întâi ai Egiptului și apoi ai Siriei. Era condusă de un guvernator numit de coroană, care se consulta în probleme locale cu marele preot ereditar al templului și cu un consiliu de bătrâni. Dar "Iudeea" era doar un aranjament administrativ și, dacă avea în interiorul ei centrul de cult al evreilor și era deservită de o preoțime oficială evreiască, existau de asemenea urmași ai legământului în celelalte provincii persane în care fusese împărțită Palestina și Transiordania, precum și chiar mai departe, în "dispersie" (diaspora) în Siria, Egipt și Babilonia5.

Diaspora evreiască nu a fost un exil, iar cei care au trăit în afara statului-templu iudaic au făcut-o prin alegere, nu prin constrângere. Într-un anumit sens, ei se considerau pe ei înșiși, și erau luați de alții, drept o singură comunitate, iar numele unic Ioudaioi, "iudei", era aplicat tuturor, indiferent dacă locuiau sau nu în Iudeea. Toți iudeii erau obligați să contribuie cu o jumătate de shekel la întreținerea templului din Ierusalim, iar mulți făceau pelerinaj acolo. În marile centre de populație din străinătate, ei constituiau o "corporație", o noțiune elenistică care dădea o sancțiune oficială unei comunități semiautonome de neogreci care aveau propria lor organizare internă, drepturi și privilegii garantate și, foarte probabil, propriul cult religios formalizat.

Insurecția macabeo-hasmoneeană din 167 î.Hr.6 și restaurarea consecutivă a unui stat monarhic evreiesc în Iudeea au avut un efect redus asupra sentimentului evreiesc de comunitate, cu excepția sublinierii unei premise care fusese deja implicită în primul experiment monarhic: un stat evreiesc, așa cum înțelegea Orientul antic acest ultim termen, nu era identic cu iudaismul de legământ. Și, așa cum profeții au subliniat acest aspect împotriva regilor de altădată, tot așa, acum au apărut și alții pentru a-i instrui pe hasmoneeni. Dar acolo unde mai devreme predicarea carismatică fusese principala armă a adepților legământului împotriva monarhiștilor, acum disputa despre o viață iudaică autentică era purtată într-un război politic deschis. Hasmoneenii par să fi avut în vedere un stat hibrid deosebit, care era evreu din punct de vedere demografic, dar elenizat din punct de vedere cultural; politicile lor expansioniste includeau iudaizarea teritoriilor nou ocupate, în timp ce ei înșiși deveneau progresiv mai elenizați atât în modul lor de guvernare, cât și în stilul lor de viață personal. În cele din urmă, șeful statului hasmonean a fost în cele din urmă atât rege elenist, cât și mare preot evreu, fiind primul din istoria Israelului care a deținut o astfel de autoritate dublă.

Profeții care s-au opus monarhilor iudei secularizatori de altădată erau mai degrabă figuri izolate, a căror poziție de revizioniști și reformatori se sprijinea pe baze carismatice. Opoziția față de hasmoneeni a luat forma unor partide ale căror programe nu au creat nici renaștere, nici reformă în primă instanță, ci mai degrabă fisuri schismatice în comunitatea evreiască. Saducheii, fariseii, esenienii și adepții lui Iisus erau secte cu viziuni puternic diferite asupra istoriei trecute, perspectivelor viitoare și a ceea ce constituia o viață evreiască. Legământul care fusese încheiat cândva cu întregul Benei Israel era acum înțeles de mulți

ca un legământ special respectat de o rămășiță credincioasă. Chestiunea politică a unui stat evreiesc devenise discutabilă prin intervenția romană și, deși mai existau încă persoane dispuse să moară pentru restaurarea acestuia, cea mai mare parte a energiilor spirituale ale comunității erau dedicate construirii unor noi canoane juridice, ascetice și escatologice care să răspundă la întrebarea "Ce este un evreu?".

Multe aspecte separau sectele între ele. Una dintre ele apare însă cu o claritate singulară: cea a comuniunii de masă (habura). Miza era extinderea purității rituale, pe care toată lumea trebuia să o respecte în interiorul templului și care era semnul special al preoției, la viața de zi cu zi a evreului. Cei care respectă reguli similare de puritate, și numai ei, pot mânca împreună, dar nu și alții, pentru a nu se produce o spurcare. Deși o preocupare similară poate fi observată la Qumran și la unii dintre primii creștini, aplicarea strictă a acestui ideal se afla în centrul programului fariseic. Îi deosebea nu numai de neamuri, ci și de mulți evrei observanți ai templului și de acei "oameni de rând" (amme ha-aretz) care ignorau total chestiunile legate de puritatea rituală, deși și ei s-ar fi identificat cu siguranță ca evrei7.

Răspunsul fariseic la întrebarea "Ce este un evreu?" a fost răspunsul fariseic care a prevalat în cele din urmă și în mod unic până în secolul al XIX-lea: un evreu era cineva care respecta legea, atât Tora scrisă dată lui Moise, cât și legea nescrisă, tradiția Părinților, care se întorcea în același timp și avea aceeași sancțiune, și ai cărei interpreți cu autoritate erau rabinii. După insurecțiile dezastruoase din anii 70 și 135, doar rabinii au vorbit în numele iudaismului. Templul și Qumran dispăruseră, iar adepții sectanți ai lui Iisus din Nazaret aleseseră sau fuseseră forțați să se despartă de corpul părintesc. Mai mult, romanii au acceptat disocierea fariseilor de insurecții și au ales să trateze cu liderii farisei ca reprezentanți ai legământului iudaic, nu doar în sens religios, ci și politic.8 La rândul lor, romanii îi considerau pe evrei atât un grup etnic (natio), cât și o comunitate religioasă (religio) în fruntea căreia se afla un singur oficial, nasi, "prințul" sau, cum îl numeau romanii, "patriarhul".

Dacă trecem în revistă puterile și funcțiile patriarhilor, de la Gamaliel al II-lea (cca. 80-117) până la abolirea funcției în 425, vedem că aceștia nu numai că prezidau principalul tribunal religios, Sanhedrinul, dar anunțau și apariția lunii noi, care stabilea data sărbătorilor liturgice iudaice, printre altele. Patriarhul sau delegații săi (shelihim, "apostoli") colectau, de asemenea, fonduri de la comunitățile evreiești din întreaga diasporă și stabileau și pronunțau sentințe de excomunicare.

Expulzarea sau alungarea unuia dintre membrii săi este un corolar al însăși noțiunii de comunitate. Membrii pot pleca din proprie inițiativă, fie prin îndepărtare în tipul de uzură tăcută care afectează toate asociațiile voluntare, fie printr-o renunțare formală, care, în context religios, se numește apostazie și este privită cu extremă severitate în toate cele trei comunități monoteiste. Cu toate acestea, nici nu este vorba aici despre membrii unei comunități de credință care au fost judecați ca fiind nepotriviți sau nedemni de o asociere continuă și care, prin urmare, au fost interziși.9 După cum vom vedea, forma la evrei este de a declara o astfel de persoană herem sau tabu. La început, o astfel de sentință însemna adesea și fără echivoc execuția, dar în timp a fost atenuată la excluderea din comunitate. Deși nu putem fi siguri cum, de ce sau dacă erau executate în mod regulat, motivele pentru o declarație rabinică de

herem pot fi reduse la închinarea la idoli, disprețul față de Dumnezeu - prin blasfemie, de exemplu - și diverse infracțiuni sexuale, sociale și rituale.

Odată ce normele iudaismului fariseic au devenit, cel puțin în mod ideal, normele întregii comunități evreiești, problema excomunicării devine mai clară. Cea mai veche dovadă a unei proceduri formale este poate adăugarea, cândva în jurul anului 90 e.n., a trei clauze la cea de-a douăsprezecea dintre cele optsprezece binecuvântări ale liturghiei sinagogii. Acestea sunt așa-numitele binecuvântări asupra ereticilor (birket ha-minim), care cheamă la distrugere pe creștini (notzrim) și sectanți (minim). A existat o dezbatere considerabilă pentru a se stabili dacă minim erau iudeo-creștinii care acceptaseră mesianismul lui Iisus, dar continuau să frecventeze sinagoga, sau un grup cu totul distinct, o sectă de gnostici evrei, de exemplu.10 Dar simpla aruncare a acestei imprecații sub forma unei rugăciuni obișnuite și obligatorii în sinagogă a făcut ca blestemul să se împlinească efectiv fără proces sau altă procedură.

În timpul rabinilor existau și alte modalități mai formale de îndepărtare a infractorului. Acestea variau de la o mustrare la o interdicție temporară (nidduy) și până la expulzarea completă (herem) din comunitate.11 Multe dintre motive sunt prezentate ca fiind lipsa de respect față de rabini, dar acest lucru era probabil interpretat mai degrabă în sens formal decât personal și includea nerespectarea promulgărilor legale ale rabinilor. Nasi și instanțele puteau impune astfel de interdicții, desigur, dar este interesant de observat că orice evreu putea face același lucru dacă observa o încălcare gravă a legii.

Puterile politice ale nasi-ului au fost create, într-un anumit sens, de autoritățile romane, care au ales să trateze cu el ca reprezentant oficial al evreilor din imperiu, iar toate dovezile indică faptul că evreii acceptă în general faptul că nasi-ul acționa ca atare. I s-au acordat majoritatea onorurilor acordate unui rege client în Imperiul Roman și a fost scutit de diverse prevederi ale legii mozaice pentru a-i ușura relațiile necesare cu neamurile.

Cam în același timp în care romanii îl recunoșteau pe nasi ca patriarh, o instituție paralelă, cea a exilarhului (resh galuta), apărea sub dinastia partă din Irak și Iran. Deși originile funcției babiloniene sunt oarecum obscure, pare probabil că, în jurul anului 70 e.n., parții au recunoscut în mod oficial un singur șef pentru diferitele comunități evreiești care trăiau în provinciile lor irakiene, că oficialul în cauză pretindea descendența davidică și că, la fel ca omologul său de pe partea romană a frontierei, avea o putere considerabilă, inclusiv dispunerea unei forțe de poliție.12 Cu toate acestea, exilarul parțian se deosebea de patriarhul roman prin faptul că avea rivali puternici în rabinii pregătiți în Palestina care asigurau personalul și conduceau yeshivoturile babiloniene, denumite uneori "academii", dar, mai realist, cercuri de studiu adunate în jurul unui grup de înțelepți. Relația dintre resh galuta și comunitatea rabinică din imperiul iranian era neliniștită, iar chestiunile jurisdicționale și politice îi divizau adesea.

Instituția care a succedat atât patriarhatului, cât și exilarhatului care se dezintegra treptat, ilustrează triumful în cadrul iudaismului al yeshivoturilor și al rabinilor lor asupra tuturor celorlalți concurenți,

sociali și politici. Când musulmanii au ajuns la putere în Orientul Mijlociu, în secolul al VII-lea, au adoptat același tip de sistem favorizat de predecesorii lor: grupurile care constituiau un fel de unitate religioasă-socială în afara comunității musulmane erau tratate ca entități semiautonome, care, în perioada islamică mult mai târzie, au ajuns să fie numite millets, și li s-a permis un grad considerabil de autoreglementare. Creștinismul, cu structura sa ierarhică bine stabilită, a prezentat puține probleme în această privință, dar atunci când musulmanii au trebuit să aleagă un reprezentant al comunității evreiești în califatul centralizat, ei au apelat la prestigioasele "eminențe" (geonim) care conduceau cele două yeshivoturi principale din orașele Sura și Pumbeditha din Irak. Palestina avea propriul său gaon, și el era tot un rabin care se afla în fruntea cercurilor de studiu din Galileea.

Pentru mulți evrei, trecerea de la suveranitatea creștină la cea musulmană trebuie să fi părut ca o eliberare.13 Evreii erau încă subiecți minoritari ai unei comunități religioase care credea că i-a depășit. Ei erau încă legați de anumite restricții religioase, politice și sociale, la fel ca și creștinii care trăiau alături de ei în Locuința Islamului. Dar evreii din Islam scăpaseră cel puțin de animozitatea teologică deosebită care le întunecase, și uneori le însângerase, existența în creștinătate. În ochii musulmanilor, evreii și creștinii erau exact egali din punct de vedere teologic, ambii fiind beneficiarii privilegiați ai unei revelații divine pe care fiecare dintre ei o pervertise în mod greșit. Dacă musulmanii priveau cu mai multă suspiciune un set de subiecți monoteiști ai lor, acesta era probabil creștinii, mult mai numeroși, care aveau, de altfel, prieteni puternici în străinătate care și-au demonstrat de multe ori disponibilitatea de a interveni în favoarea subiecților creștini ai musulmanilor.

Evreii, la fel ca și creștinii, au avut parte de noua prosperitate economică care a apărut în Orientul Mijlociu în urma cuceririi musulmane.14 Evreii care trăiau în această rețea de comunități de pe fața imperiului islamic simțeau probabil un fel de identitate etnică - din punct de vedere cultural, au fost în cele din urmă arabizați, deși ebraica și aramaica au continuat să fie folosite ca limbi învățate și liturgice -, dar legătura lor mai profundă era, așa cum fusese timp de multe secole, o observare comună a legii mozaice și a corolarelor sale talmudice, precum și un dor de Sion.15 Această legătură a fost păstrată și încurajată de rabini. S-au depus eforturi pentru a standardiza și simplifica textul Bibliei în scopul lecturii.16 Mai mult, rabinii fuseseră formați într-o tradiție juridică comună, astfel că au acceptat în numele lor și al comunităților lor autoritatea religioasă și juridică a geonimilor.17 La rândul lor, geonimii au intervenit direct în viața diferitelor comunități, stabilind calendarul liturgic lunar și enunțând responsa juridice pentru rezolvarea litigiilor care nu puteau fi soluționate la nivel local.18

Biserica creștină

Cea mai veche comunitate creștină nu era diferită de o habura fariseică sau de un yahad din Qumran. La fel ca prima, avea o comuniune formală la masă cu o masă comună (agape), deși comuniunea euharistică se afla deja la o distanță simbolică și liturgică considerabilă față de habura fariseică. Și, ca și yahad-ul de la Qumran, era o comunitate unită în așteptarea escatologică. Creștinii țineau slujbe de rugăciune comune după modelul liturgiei sinagogii, și exista un program evreiesc familiar de filantropie pentru a

avea grijă de văduve și orfani. Ucenicii imediați ai lui Iisus se aflau în fruntea comunității, iar în fruntea lor se afla Iacov, "fratele Domnului "19 .

După cum reiese clar din Faptele apostolilor, Iacov nu a acționat singur la Ierusalim, așa cum ar fi putut face un episcop de mai târziu; el era un prim între semeni. Dar este la fel de clar că el a fost, în mod real, capul congregației (ekklesia) de acolo și că, după moartea sa violentă în mâinile unei mulțimi, i-a succedat în această funcție, cel puțin până în anul 135, alte rude ale lui Isus, toți evrei practicanți și cu respectarea strictă a Templului.20 În alte părți au luat ființă alte congregații creștine, adesea în legătură cu comunitățile sinagogale evreiești din diaspora, și acolo au fost numiți "bătrâni" (presbyteroi) pentru a le conduce.

Încă de la început, adepții lui Iisus au trebuit să se confrunte cu problema propriei lor iudaizări. Evreii elenizați și farisei au fost niște prieteni de pat proști și colegi de masă și mai răi, în interiorul sau în afara comunității creștine, dar propria exaltare de către Iisus a actului de credință în sine față de respectarea strictă a legii a ridicat probleme și mai mari. Iisus, care nu respecta un grad accentuat de puritate rituală, s-ar putea încadra prost într-o habotnică creștină strictă, dar neamurile abia dacă s-ar fi încadrat deloc. Trebuia să se ajungă la o anumită acomodare, cel puțin pentru o vreme, dar Pavel, în scrisorile sale către comunitățile creștine în curs de formare din Galatia și Roma, a refuzat să cedeze problema în fața unor soluții pragmatice.

Atitudinea lui Pavel față de legea iudaică trebuie plasată în contextul gândirii sale despre Biserică. După spusele lui Iisus, un Nou Legământ fusese pecetluit prin moartea și învierea Sa; un nou popor ales, un nou Benei Israel, fusese ales - o noțiune subliniată puternic în Scrisoarea către Evrei, pe care majoritatea bisericilor antice o considerau ca fiind de la Pavel și inclusă în canonul Noului Testament. Legământul original fusese însoțit de legi care guvernau comportamentul poporului lui Dumnezeu, legi care reglementau puritatea și sacrificiul. Noul Legământ nu avea nevoie de astfel de legi, în opinia lui Pavel. Isus locuia acum în trupul însuși, transformându-l din interior. Fiecare creștin era propriul său templu și propriul său preot: noul sacrificiu era euharistic.

În scrisorile sale, Pavel a încercat să ofere o anumită îndrumare și instrucțiuni morale comunităților creștine, acum destrămate, cu care a intrat în contact. Dar această îndrumare se baza pe propriile sale pretenții de apostol; în general, guvernarea comunităților individuale revenea "bătrânilor" din acea comunitate și unuia dintre ei care, ca și Iacov la Ierusalim, era un colegial primul între egali. Deja la sfârșitul primului secol, în scrisorile lui Ignațiu, de exemplu, acel primus inter pares dobândea un statut special de "supraveghetor" (episkopos) sau episcop, care ajungea să fie recunoscut ca unicul "succesor al apostolilor" și astfel purtător și interpret al tradiției creștine autentice21 . Dar, în timp ce hirotonirea (semika) omologilor lor evrei pare să fi fost un simplu act de delegare, "punerea mâinilor" sau hirotonirea preoților presbiteri și, prin excelență, a episcopilor de către creștini a fost un act carismatic. Episcopii erau hirotoniți de alți episcopi, ca parte a succesiunii apostolice; prezbiterii erau hirotoniți de episcopii propriilor comunități, ai căror delegați erau în îndeplinirea funcțiilor liturgice.

Odată cu răspândirea noilor credințe și cu apariția comunităților creștine atât în interiorul cât și în afara Imperiului Roman, părțile individuale ale Marii Biserici au început să se organizeze, așa cum nu aveau să facă nici iudaismul și nici islamul, într-un sistem organic și ierarhic. Guvernarea locală a episcopului avea un precedent solid în practica timpurie a Bisericii, iar trecerea mesajului creștin la început nu a creat mari discrepanțe în practica bisericilor locale care constituiau Marea Biserică. Dar relația simplă dintre episcop și comunitatea sa a cedat la aranjamente considerabil mai complexe odată ce Constantin a îmbrățișat Marea Biserică ca fiind a sa.

Consecințele sociale, politice și economice ale convertirii împăratului au constrâns bisericile locale să modeleze pentru ele însele, și pentru Marea Biserică, o structură organizatorică congruentă cu noile lor responsabilități. În unele cazuri, au fost adaptate instituții existente, unele dintre ele revenind din vremurile apostolice; în altele, au fost create funcții complet noi. Și în aproape toate cazurile, modelul urmat de Biserică a fost instituția paralelă a Imperiului Roman. Episcopii din cadrul unei singure regiuni au început să se conformeze modelului municipal ierarhic al acelei regiuni: metropolele, orașele, comunele și chiar satele aveau în fruntea lor episcopi, dar episcopul metropolei sau al capitalei provinciale - numit mai târziu arhiepiscop - avea întâietate și jurisdicție asupra celorlalți.

Teoretic, toți episcopii erau egali în lumina succesiunii apostolice, dar unii erau în mod clar mai egali decât alții în lumina organizării provinciale romane. Aranjamentul nu făcea încă prea multă violență realității istorice; de fapt, Biserica se răspândise de la Ierusalim prin marile centre metropolitane, cum ar fi Alexandria, Antiohia și Roma. Dar Roma era cea mai egală dintre toate. Avea un adevărat drept la succesiunea apostolică prin Petru și Pavel, care au dus de timpuriu Evanghelia acolo; în plus, nu era o simplă capitală provincială, ci capul imperiului. Dovezile sunt fără echivoc că episcopului Romei i se acorda într-adevăr un fel de primat de onoare printre colegii săi episcopali și arhiepiscopali.

Problema primatului absolut nu s-a pus niciodată în Biserica primară. Prezența a numeroase centre venerabile și înfloritoare ale creștinismului, fiecare condus de un episcop care se afla într-o linie directă și egală de descendență din tradiția apostolică, ar fi făcut ca astfel de pretenții să fie fără sens. Primatul absolut a apărut doar atunci când multiplicitatea a fost redusă la polaritate, când Roma și noua capitală a lui Constantinopol, Constantinopol, se aflau fiecare singură în fruntea unei tradiții spirituale, culturale și politice separate. Roma a intervenit în afacerile altor biserici încă de la început; nimeni nu a protestat, și există chiar exemple de apelare la biserica romană în anumite cazuri. Abia în secolul al IV-lea, episcopii Romei, care purtau, ca și episcopul Alexandriei, titlul neoficial de "papă "22 , au început să insiste asupra dreptului lor de jure de jurisdicție finală, bazat pe poziția lui Petru față de ceilalți apostoli23 .

Această linie particulară de argumentare și-a găsit expresia definitivă în predicile lui Leon, episcop al Romei între anii 440 și 461 e.n., care pretindea, în baza autorității sale petrine, jurisdicția universală. Conciliul de la Calcedon din 451, deși a acceptat formularea doctrinară a lui Leon ca soluție la problema

teologică a celor două naturi ale lui Hristos, a respins argumentul petrin. Cel de-al douăzeci și optulea canon al său a explicat mesajul în termeni fără echivoc: împăratul și Senatul se aflau acum la Constantinopol, care avea acum privilegii egale cu vechea Romă și se afla pe locul al doilea după ea în ordinea protocolară. Roma, care a furnizat teologia conciliului, nu și-a pus numele pe canonul 28; episcopii din Est au făcut-o. Roma și rivalul său natural de pe Bosfor abia își începeau lupta otrăvită. Prima lor ruptură formală a avut loc încă din 484, iar în secolele următoare, relația dintre papa latin și patriarhul grec a trecut din amărăciune în amărăciune.

"Tradiția" creștină, după cum se va vedea, era clară în ceea ce privește baza ideologică, dar mai degrabă nedefinită în ceea ce privește conținutul său. Noilor convertiți li se putea cere să o prezinte sub forma sumară a unui "crez" la botezul lor. Multe dintre acestea din urmă erau declarații simple, nu mai complexe decât profesiunea de credință musulmană, dar adecvate pentru a-l diferenția pe creștin de contemporanii păgâni. Ele nu epuizau nicidecum tradiția apostolică, care era explorată cu energie de creștini care nu mai proveneau din medii iudaice, unde comportamentul conform normelor prescrise era cea mai frecventă măsură a asocierii comunitare, ci dintr-un mediu gentilic elenizat, cu o teologie proprie foarte dezvoltată.

Peste tot erau prezentate puncte de vedere ale tradiției, iar judecata cu privire la congruența acestor puncte de vedere cu limitele înțelese ale acelei tradiții era responsabilitatea episcopilor. Dar ceea ce părea să se încadreze în limitele unei tradiții primite în comun într-o biserică nu părea întotdeauna așa într-o altă comunitate, iar problema trebuia să fie luată în considerare într-un context mai larg. Episcopii s-au adunat în sinoade, la fel ca cel care a avut loc la început la Ierusalim pentru a rezolva problema neamurilor. După ce problema a fost dezbătută și rezolvată, deciziile episcopilor au fost consemnate în "actele" oficiale ale acestor sinoade provinciale sau regionale și au fost urmate de un set de anateme care impuneau excomunicarea - în mod normal, excluderea din viața sacramentală a Bisericii - celor care susțineau contrariul.

Ceea ce se construia prin aceste sinoade era o definiție din ce în ce mai detaliată a tradiției apostolice, care era însoțită de crezuri din ce în ce mai sofisticate, care nu mai erau simple formule baptismale, ci puteau fi aplicate ca un test pentru ortodoxie și erezie.24 Termenul procesului a venit odată cu convocarea de către împăratul Constantin, acum creștin, a unui conciliu ecumenic sau bisericesc al episcopilor la Niceea, în anul 325 e.n. La acesta, episcopii Marii Biserici au fost chemați să se ocupe de o problemă teologică care afecta întreaga comunitate de creștini. Conciliul Ecumenic de la Niceea a produs un crez care nu a abordat doar liniile generale ale tradiției creștine, ci și problemele teologice specifice care au determinat convocarea sa.25

Creștinismul avea, așadar, două mijloace de a se defini pe sine în mod continuu: supravegherea carismatică și apostolică a episcopului individual asupra propriei congregații și un instrument conciliar sau sinodal care putea vorbi cu autoritate despre chestiuni mai generale printr-o formă de consens. Consecința pozitivă a folosirii acestor instrumente era dogma; cea negativă, erezia. Erezia nu a început cu

Niceea, bineînțeles. Iisus o prevăzuse pentru urmașii săi, iar paginile scrisorilor lui Pavel sunt pline de instrucțiuni și avertismente împotriva predicatorilor de evanghelii false; Eusebiu a urmărit toate ereziile până la Simon Magus, un contemporan al lui Petru. Ceea ce a făcut mișcarea conciliară timpurie a fost să instituționalizeze magisteriul episcopal și, prin definirea formală a dogmei, să instituționalizeze astfel erezia.

În Evanghelii, Iisus este făcut să pară îndepărtat de politica vremii sale, despre care știm că era feroce, iar multe dintre circumstanțele vieții lui Iisus, în special cele ale arestării și execuției sale, sugerează că faimosul său sfat de a "da Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu" a fost mai ușor de rostit decât de pus în practică. Creștinii au fost sfătuiți de Pavel, care a avut propriile probleme cu oficialitatea romană, să accepte ordinea politică și socială actuală, ceea ce se pare că au făcut în general. Dar romanilor nu prea le păsa de noua asociație religioasă și de membrii săi. Două lucruri au militat împotriva creștinilor. În primul rând, ei erau percepuți ca un grup aparte, misterios și chiar clandestin în ritualurile și practicile lor. În al doilea rând, a devenit din ce în ce mai clar pentru romani, ca și pentru cele două părți implicate, că creștinii nu erau evrei. Evreii nu erau în mod sigur iubiți de romani, care le denigrau "superstițiile", dar, cu toate fracturile lor ciudate, evreii se bucurau de scutiri și protecții în temeiul legii romane26 , în timp ce creștinii, alungați sau fugari din sinagogă, nu.

Primul care a insistat asupra problemei a fost împăratul Domițian (r. 81-96), care s-a lansat într-o amplă persecuție a creștinilor.27 Motivele nu erau atât pentru credința lor, întrucât credința nu prea îi preocupa pe romani, cât pentru refuzul lor de a acorda împăratului onoruri divine prin sacrificiu, un act pe care orice roman l-ar fi considerat, în mod corect, un angajament de loialitate politică, iar un creștin, la fel de corect, un act de închinare idolatră. Au avut loc arestări și câteva execuții, iar furtuna a trecut. Alte furtuni au avut loc cu intermitențe de-a lungul secolului al doilea, în alte circumstanțe și împotriva unei varietăți de ținte creștine - ierarhia, clerul, laicii, proprietățile - dar pogromurile au avut un efect aparent mic. Numărul creștinilor a crescut încet, atât în locurile înalte - unele dintre cele mai înalte - cât și în cele joase. În cele din urmă, în anul 303, împăratul Dioclețian a declanșat ultima și cea mai mare încercare de eradicare a noii credințe. El a declarat că toate bisericile trebuie distruse și toți creștinii obligați să se sacrifice sub pedeapsa cu moartea.

Constantin, convertit în 312 de o viziune a crucii în ajunul unei bătălii cu un rival - "În acest semn vei învinge" - a devenit primul împărat creștin și a pus Biserica, și Imperiul Roman, pe un nou curs.28 Persecuțiile au fost suspendate, așa cum probabil ar fi fost în orice caz, deoarece nu au realizat prea multe. Într-adevăr, este posibil ca ele să fi avut exact efectul opus celui urmărit; departe de a suprima creștinismul, "sângele martirilor a fost sămânța Bisericii", după cum spunea creștinul Tertulian. Mai important, poate, Constantin, care acum era devotat, dar nu încă devotat, a pus la dispoziția Bisericii sale resursele enorme ale imperiului. Acest lucru nu era neobișnuit: romanii investiseră întotdeauna sume publice mari în temple și preoți. Astfel, creștinismul a trecut în 350 de ani de la un cult oriental ignorat, la o religie clandestină prescrisă, la una publică și favorizată, până când, în 381, sub unul dintre succesorii creștini ai lui Constantin, a devenit religia oficială a Imperiului Roman. Mai existase unul înainte - cultul

Soarelui Invincibil de la sfârșitul secolului al III-lea - dar acesta avea să fie un cult care nu a acceptat rivali. Corolarul a urmat curând: toate formele de păgânism au fost criminalizate, interzise, proscrise29.

Constantin a luat Biserica cu mâna sa imperială fermă, iar instituția mai tânără și mai puțin matură a acceptat îmbrățișarea, deși niciuna dintre ele nu a înțeles prea bine implicațiile sale. Constantin și succesorii săi au legiferat pentru Biserică - în secolul al IV-lea, împăratul era singura sursă de drept - nu întotdeauna în mod direct, desigur, dar în măsura în care funcționarii și proprietățile Bisericii erau protejate de lege. Dușmanii Bisericii, păgânii din exterior și ereticii din interior, erau urmăriți și urmăriți în justiție. Constantin a întreprins, de asemenea, pe cheltuiala imperială, un vast proiect de construcție în Palestina: identificarea și consacrarea locului de naștere al lui Iisus în Betleem și a locului morții și înmormântării sale în Ierusalim. Astfel a început convertirea Palestinei în Țara Sfântă creștină.30 În 325, după cum am văzut, Constantin i-a convocat la Niceea, lângă capitala sa, pe toți episcopii a ceea ce avea să fie, până la plecarea lor din Niceea, Marea Biserică. Prin acest act de convocare a conducătorilor Bisericii și apoi de confirmare a decretelor lor, Constantin a creat efectiv o Biserică unită în doctrină și la fel de universală - termenul preferat era "catolică", derivat din greacă - ca și imperium romanum însuși.

La rândul său, Biserica putea interveni în afacerile statului la același nivel înalt. Figurile religioase avuseseră influență asupra împăraților înainte de Constantin, dar odată ce împăratul devenea creștin, el era supus nu numai autorității spirituale a episcopului din Constantinopol sau Roma, ci și legilor Bisericii, sancționate divin. Creștinarea imperiului, cu toată loialitatea pe care creștinii au demonstrat-o atât pentru prinț, cât și pentru principat, a fost cea mai eficientă frână în calea absolutismului crescând al împăratului roman. Împărații au fost catalogați drept eretici, excomunicați și combătuți cu succes, pe alocuri, atât de episcopat, cât și de cealaltă sursă de putere în Biserică, instituția monahală.31

Umma islamică și lăcașul islamului

Creștinismul a avut la dispoziție trei secole pentru a se pregăti pentru șocul de a se trezi proprietar parțial al unui Imperiu Roman creștin. Islamul a fost de la începuturile sale atât o asociație religioasă, cât și una politică; Mahomed a fost propriul său Constantin. În anul 622, a acceptat invitația de a părăsi Mecca natală, unde era liderul carismatic al unei mici adunări de credincioși, și de a emigra la Medina ca conducător al unei comunități de arabi și evrei, plină de facțiuni. Aceasta a fost o perioadă crucială în viața lui Mahomed, iar anii care au urmat "migrației" sale au fost petrecuți încercând să creeze un fel de comunitate (umma) în conformitate cu principiile sale religioase și cu realitățile politice ale situației. Prima umma de la Medina nu era încă o asociație pe deplin islamică - erau incluși atât evreii, cât și arabii păgâni - dar, pe măsură ce norocul politic al lui Mahomed a început să prospere, considerentele religioase au trecut în prim-plan. Triburile evreiești din Medina au fost epurate din coaliție, iar păgânii au fost târâți cu voie sau fără voie în ea; umma a devenit o comunitate de credincioși care au acceptat dominația lui Allah și atât profeția, cât și conducerea lui Mahomed.

Acestea nu au fost asociații artificiale. Rolul de profet al lui Mahomed în cadrul unei comunități pe care el însuși a convocat-o la existență includea în mod necesar funcțiile de legislator, executiv și comandant militar al ummei. Revelațiile lui Dumnezeu continuau să se revarsă de pe buzele sale. Acum nu mai erau doar amenințări și avertismente la adresa necredincioșilor, ci mai des promulgări legislative care reglementau viața comunității, în special relațiile dintre musulmani.

Mahomed nu și-a desemnat un succesor mai mult decât a făcut-o Iisus. În cazul creștinismului, așteptările escatologice imediate au făcut ca acest lucru să pară un curs natural al evenimentelor, dar nu există nicio urmă de astfel de așteptări în islam, iar umma s-a angajat să își garanteze propria supraviețuire politică prin alegerea cuiva care să îi conducă pe membrii săi. Ei au revenit la un tip de selecție tribală, iar alegerea musulmanilor seniori a fost desemnată "succesor (khalifa; eng., "calif") al trimisului lui Dumnezeu". El nu era așa ceva, desigur - linia profetică se încheiase prin declarația lui Mahomed însuși -, dar din modul în care au acționat primii califi ne putem face o idee foarte imprecisă despre ceea ce se credea a fi puterile acestei funcții.32

Califul era, de fapt, șeful executiv al ummei. El numea și înlătura subordonații politici. El decidea strategia militară și era comandantul (amir) armatelor islamului. El era judecătorul principal și șeful fiscal al noului regim. Cu toate acestea, majoritatea responsabilităților militare, judiciare și fiscale ale califului au fost în curând delegate altora; comunitatea era de fapt un număr de armate în marș, departe de centrele de putere, și, deși deciziile puteau fi luate în numele califului, ele erau din ce în ce mai mult luate de alții.

Califul și delegații săi puteau decide, dar nu puteau sau nu au legiferat. Aveau acum Coranul închis și completat și nu puteau adăuga nimic la acest text care, la fel ca legea iudaică, se adresa în detaliu problemelor legate de statutul personal, dar era mut în ceea ce privește guvernarea politică a ceea ce devenea rapid un imperiu imens. În schimb, califul și delegații săi au recurs la o mulțime de artificii pentru a-și contura scopul; practici tribale, obiceiuri locale, necesități pragmatice și, într-o anumită măsură, orice precedente pe care practica Profetului le sugera. Deși funcția era, fără îndoială, religioasă, există doar cele mai mici sugestii că califul se considera pe sine însuși sau era considerat de alții ca posesor al unor puteri spirituale speciale. El era șeful ummei și, deși umma se baza în întregime pe o acceptare comună a islamului, califul nu era un lider religios, ci liderul unei religii.

Califii, în orice caz cei mai timpurii, au fost cei care au trebuit să se confrunte cu o problemă pe care Mahomed însuși a evitat-o doar cu mare dificultate în timpul vieții sale. Încă de la început a existat o tensiune în cadrul comunității între noțiunea de islam ca religie universală, care pretindea supunerea întregii umanități, și cea de arabi ca versiune finală a "poporului ales". Această din urmă expresie este proprie iudaismului, bineînțeles, și se referă la alegerea lui Israel de către Dumnezeu ca tovarăș în legământul său. Perspectiva proprie a lui Mahomed era poate oarecum diferită. El știa, din propria sa înțelegere a istoriei, că revelațiile anterioare îi constituiseră pe destinatarii lor într-o comunitate, o umma. Acest lucru fusese adevărat în cazul evreilor și al creștinilor, iar acum, în actul final al dramei revelației, avea să fie la fel și în cazul arabilor.

Dacă această revelație a unui "Coran arab clar" prin intermediul unui profet arab către arabii din Arabia occidentală a fost calculată pentru a crea un sentiment de unitate între aceste popoare, proiectul nu poate fi judecat în întregime ca fiind un succes. Mahomed a avut probleme cu rivalitățile tribale din vremea sa, între cei puternici și cei de jos în ierarhia complexă a triburilor și clanurilor care dominau nu numai Mecca sa natală, ci și cea mai mare parte a populației beduine din peninsulă. Lăudăroșenia și defăimarea erau instrumente preislamice obișnuite pentru stabilirea și menținerea acestei ordini și, deși Mahomed a decretat că singura aristocrație în islam era cea constituită prin pietate și merit, diviziunile tribale ale societății arabe au supraviețuit mult timp eforturilor sale de a le suprima fie în numele unei singure umma arabe, fie în numele unei religii universale pentru toți credincioșii.

Odată cu moartea Profetului, umma părea pe punctul de a se destrăma. Doar prin eforturile militare intense ale primului său succesor, Abu Bakr (r. 632-634), Islamul a fost reimpus triburilor din întreaga Arabie, care citiseră moartea Profetului ca pe un semn de moarte a Islamului și își declaraseră secesiunea din comunitate. Ceea ce a urmat a fost mai subtil și poate mai insidios pe termen lung. Bogăția enormă care a ajuns la comunitate sub formă de pradă și tribut a fost distribuită în conformitate cu un sistem conceput de cel de-al doilea calif, Umar (r. 634-644). Acesta recunoștea și răsplătea meritul convertirii timpurii și disponibilitatea concomitentă de a purta armele împotriva dușmanilor islamului, dar, instituționalizând acest sistem de recompense și pensii, Umar a redat drepturile de distribuire căpeteniilor tribale, a permis ca acest lucru să se facă pe linii tribale și a permis ca acest lucru să se efectueze în noile orașe de garnizoană islamice a căror organizare socială era tocmai tribală.

Consecințele acestor decizii pur administrative au fost duble și fiecare dintre ele a avut un impact social de anvergură. Ele au păstrat și poate au întărit vechile rivalități tribale preislamice, care au continuat să tulbure echilibrul corpului politic islamic timp de cel puțin un secol după aceea; și au conspirat la crearea unei distincții între arabi și non-arabi în sânul islamului. Această distincție a existat întotdeauna, desigur, cu excepția lumii de dinainte de Biblie, când întreaga omenire era una (Coran 10:19, 2:213), dar a avut o semnificație deosebită într-o societate în esență tribală, în care identitatea și protecțiile sociale și politice care decurgeau din aceasta erau revendicate pe baza nașterii. Există modalități de asociere cu societățile tribale chiar dacă nu te naști în ele, dar una dintre cele mai comune - adopția fictivă și relația patron-client care rezultă din aceasta - îi oferă clientului un statut de o calitate net inferioară. Ceea ce cliens era pentru tribalismul roman vestigial, mawla era pentru societățile tribale arabe: un sclav eliberat, protejat, dar dependent. Conceptul era suficient de convenabil pentru a fi extins la non-arabii care se converteau la o societate islamică ce se instituționalizase în una tribală arabă. Nu este sigur că Mahomed intenționa o comunitate egalitară. Ceea ce a apărut de fapt a fost o societate în care atât rivalitățile tribale, cât și cele etnice, au murit de moarte târzie.

Califatul, deși un succes pragmatic evident, nu a epuizat posibilitățile de conducere în Islamul timpuriu. În rândul unor musulmani a existat conceptul de șef al comunității ca lider de rugăciune (imam) sau ca șef escatologic sau Mahdi, literal "cel călăuzit". Acesta din urmă a fost invocat din când în când în istoria

islamică ca o provocare la adresa califului sau ca un magnet în jurul căruia să energizeze acțiunea politică musulmană, dar succesele sale au fost de scurtă durată, iar figura lui Mahdi s-a retras, ca și cea a lui Mesia în iudaismul rabinic, într-un viitor nedefinit.

Idealul unui imam a avut o istorie foarte diferită. În sistemul nesacramental și neprielnic care este islamul, conducerea în rugăciune trebuie să fi devenit în curând ceea ce era în iudaismul sinagogal, un fel de onoare care putea fi acordată oricărui musulman. Nu este așa, spuneau alții: imamatul implica rectitudine morală, iar imamul prin excelență, șeful întregii comunități, trebuie să fie cel mai moral dintre musulmani. Acest punct de vedere a avut o scurtă vogă ca punct de pornire al comunității sectare numite kharijite sau "sectanți". Aceștia susțineau că mântuirea consta în apartenența la această nouă "comuniune a sfinților", ai cărei membri se distingeau doar prin virtutea lor, nu prin asociațiile lor de clan sau tribale.

Ceea ce kharijiiții au "secesionat" era grupul în formare care avea să fie cunoscut sub numele de "partizanii lui Ali" (Shiat Ali) și care se raliau în jurul nepotului și ginerelui lui Mahomed, Ali, care a fost al patrulea calif al islamului (r. 656-661). Deși ideologia lor a avut nevoie de ceva timp pentru a evolua, în versiunea sa finală, viziunea șiită a islamului privea imamatul ca pe o funcție spirituală și religioasă prin care o carismă specială era transmisă prin urmașii desemnați ai lui Ali până în secolul al IX-lea, când imamul istoric a dispărut, pentru a reveni în rolul său escatologic de Mahdi.33

Aceste lupte cu privire la natura comunității islamice și a conducerii sale sunt complicate de faptul că ele apar în principal în ereziografii ca secte teologice, în timp ce, de fapt, ele erau profund implicate în politica mediului lor. Până la momentul în care au fost descrise ca erezii religioase, majoritatea musulmanilor se stabiliseră într-o viziune despre ei înșiși ca "oameni ai obiceiului (sunna) și ai comunității (jamaa)", prescurtată frecvent la "sunniți", o autodenumire conservatoare care a fost definită succint ca fiind "majoritatea musulmanilor care acceptă autoritatea întregii prime generații de musulmani și validitatea comunității istorice". Cei care au subminat această unitate comunitară s-au făcut vinovați de "inovație", cea mai apropiată apropiere a islamului de noțiunea de erezie, deoarece au apelat departe de istorie, acum canonizată ca obicei sau tradiție (sunna), la viziuni speciale și particulariste.

Punctul în discuție aici este cine trebuie să conducă comunitatea. Sunniții erau dispuși să accepte verdictul istoriei, așa cum se reflectă în alegerile acelei "întregi prime generații" a contemporanilor lui Mahomed și a succesorilor lor imediați. Șiiții au argumentat împotriva istoriei în afirmarea preeminenței lui Ali, dar în acest fel au fost forțați, într-o măsură sau alta, să atace înțelepciunea consensuală a companionilor Profetului, de la care a derivat în cele din urmă toată sunna profetică. Dezamăgiți de istorie, șiiții s-au îndreptat, acolo unde este posibil să fi recurs și unele grupuri evreiești, către o înțelepciune gnostică, un fel de sunna particularistă și subterană transmisă, generație după generație, de către imami infailibili ai casei Alid sau de către delegații lor. În șiitismul pe deplin dezvoltat, care și-a găsit mai târziu cea mai durabilă bază prin conectarea sa cu naționalismul persan, se manifestă întreaga gamă

de idei gnostice: exaltarea înțelepciunii (hikma) în detrimentul științei (ilm); o viziune a evenimentelor istorice ca reflectare a realității cosmice; și o interpretare ascunsă (batin), spre deosebire de o interpretare deschisă (zahir) a Scripturii. A fost pur și simplu o chestiune de timp până când gnosticismul șiit și-a găsit frații în cadrul sufismului și al filozofiei.

Deși chestiunea califatului sau a imamatului a fost critică în islamul timpuriu și a fost deseori dezbătută tocmai ca atare, a existat, de asemenea, chestiunea mai amplă a apartenenței la umma. O formă a problemei a fost distincția dintre iman, sau credință, și islam, actul de supunere față de Dumnezeu. Ambii termeni sunt utilizați în Coran, deși Mahomed îi desemna mai des pe membrii comunității sale drept "credincioși" sau "credincioși" (muminun) decât "musulmani" (muslimun). Cu toate acestea, în realitate, apartenența la comunitate depindea direct și exclusiv, cu excepția kharijilor, de o profesiune inițială de credință (shahada) - "Nu există alt dumnezeu în afară de Dumnezeu, iar Mahomed este trimisul Său" - și de o împărțire consecventă a rugăciunii comunitare și a contribuției la pomana-titlu.

În această formă, shahada este doar o formulare verbală și lasă deschisă problema intenției și a importanței relative care trebuie acordată credinței interioare și faptelor bune externe. Era păcătosul grav încă un musulman? Kharijiții răspundeau cu emfază "nu", dar puțini erau de acord. Majoritatea musulmanilor au acceptat definiția credinței atribuită juristului timpuriu Abu Hanifa (d. 767): "a mărturisi cu limba, a crede cu mintea și a cunoaște cu inima". Acest lucru îl constituia pe cineva drept credincios și, prin urmare, supus legii musulmane.34 Toți au fost de acord, în plus, că păcatele de neiertat ale politeismului (shirk) și necredinței (kufr) îl excludeau pe cineva din comunitate. În ceea ce privește alte păcate grave, cum ar fi crima și curvia, pedeapsa veșnică în viața de apoi era probabilă, dar nu inevitabilă. Păcătosul nu putea decât să se încreadă în mila lui Dumnezeu și în mijlocirea Profetului; la rândul lor, ceilalți musulmani de aici de jos trebuie să suspende judecata.

Această atitudine tolerantă și agreabilă de suspendare a judecății asupra comportamentului moral al aproapelui avea unele implicații politice extrem de dezagreabile care au fost, de fapt, punctul principal al discuției. Amânarea judecății a eliminat efectiv problema religioasă și morală din viața politică a imperiului islamic. Acceptarea sa a marcat o altă etapă în secularizarea califatului, ai cărui locțiitori nu mai puteau fi contestați pe baza moralității lor personale. Argumentul predestinării a dus în aceeași direcție - de facto trebuie să fie în mod necesar de Deo. Argumentul predestinație versus liberul arbitru a derapat în desișul metafizic al atomilor, accidentelor și "achiziției", dar teza amânării a rezistat pentru că reprezenta un fel de consens musulman rău conturat, conform căruia obiceiul și comunitatea erau mai importante decât aruncarea păcătoșilor morți în iad și a celor vii în afara funcției sau a comunității.

Dacă diferențele dintre musulmani erau interpretate cu generozitate, distincția dintre supunere (islam) și necredință (kufr) era menținută cu tărie. Acesta era un antagonism absolut care traversa o altă distincție, cea dintre Locuința Islamului (Dar al-Islam), zona geografică aflată sub control politic musulman, și Locuința Războiului (Dar al-Harb), unde umma nu prevala. Necredincioșii nu puteau fi tolerați în Dar al-

Islam: trebuiau fie să accepte islamul, fie să piară. Prezența lor în afara Locuinței Islamului a creat imperativul moral al războiului sfânt (jihad).35

Complexul de preocupări și condiții care s-au adunat în jurul noțiunii musulmane de război sfânt se reduce la o discuție despre circumstanțele în care comunitatea musulmanilor este obligată - pentru că aceasta este, în mod categoric, o obligație religioasă și o obligație de grup - să folosească forța împotriva unui inamic. În pasajele din Coran referitoare la jihad, există în mod clar un sens mai larg al termenului decât simpla utilizare a forței. Credincioșii trebuie să "lupte" energic - rădăcina este aceeași cu cea din jihad - "pe calea lui Dumnezeu" pentru a rezista păcatului, iar acest etos al luptei, acest așa-numit "jihad al inimii" este încorporat în codul moral musulman. Dar Coranul se ocupă și de "jihadul sabiei" și de folosirea forței sau "uciderea", după cum spune Coranul. Sursele din Mecca sunt circumspecte pe această temă, așa cum era de așteptat, dar la Medina permisiunea de a folosi forța a fost extinsă treptat până când, se pare, războiul putea fi purtat împotriva nemusulmanilor aproape în orice moment și în orice loc (Coranul 9:5).

Ideea acestor texte și a rapoartelor profetice paralele a fost cea care i-a determinat pe juriștii de mai târziu să împartă lumea în Locuința Islamului, unde predomina legea și suveranitatea islamică, și Locuința Războiului, ținuturi care nu erau încă supuse autorității morale și politice a Islamului. Unii au crezut că Locuința Islamului se află într-o stare permanentă de ostilitate cu Locuința Războiului, cel puțin până când aceasta din urmă se supune, iar jihadul este instrumentul prin care trebuie să se realizeze voința lui Dumnezeu. Acest punct de vedere a fost propus de juriști în plin avânt al expansiunii musulmane, dar chiar și așa, aceiași juriști care l-au recomandat par să fi dat dovadă de prudență în ceea ce privește ostilitatea cu necredincioșii. Unii au cerut ca o provocare să fie prezentă; toți au fost de acord că șeful ummei avea, de fapt, în mod oficial, să "declare" războiul sfânt și avea largi puteri discreționare în executarea acestuia. Pe măsură ce timpul a trecut, combinația dintre condițiile impuse juridic și realitățile politice a diminuat eficacitatea jihadului ca instrument al politicii politice.

Deși tradiția juridică islamică clasică interzice toate formele de forță politică, fie că este vorba de raiduri tribale, de dușmănii de sânge sau de războaie la scară largă, cu excepția motivelor religioase tocmai schițate, teoriile etice occidentale moderne au sancționat "războaiele drepte" din motive de drept natural, dar niciodată din motive religioase. Majoritatea comunităților religioase, în schimb, au permis și chiar au încurajat ridicarea armelor în numele lui Dumnezeu. Iahve a fost un Dumnezeu războinic, iar Biblia este plină de conflicte care sunt în mod evident "războaie sfinte" după orice definiție a acestui termen. Odată cu pierderea progresivă a suveranității evreilor și, prin urmare, a capacității practice de a folosi forța împotriva dușmanilor lor, războiul a devenit în cele din urmă pentru evrei un eveniment escatologic anticipat, iar apoi, odată cu diminuarea entuziasmului mesianic, doar un exercițiu de școală pentru rabini, care au stabilit regulile războiului în prezentul etern (și pașnic!) al Talmudului.

Biserica creștină ca atare nu este un stat și, prin urmare, nu poate declara sau conduce în mod oficial un război. Dar în multe ocazii a permis și chiar a încurajat membrii săi să folosească forța în numele religiei.

Cele mai cunoscute exemple sunt cruciadele, sau "pelerinajele în arme", al căror obiectiv declarat, cel puțin inițial, a fost smulgerea Țării Sfinte, în special a locurilor sfinte din Ierusalim, din mâna musulmanilor necredincioși. Întreprinderea a fost promulgată în mod oficial de Papa Urban al II-lea la Clermont, în Franța, în 1095, iar cele mai bogate recompense spirituale și economice ale Bisericii au fost promise credincioșilor care au promis în mod voluntar - și oficial - să "își ia crucea". Mai târziu, pe măsură ce proiectul de a ține permanent Ierusalimul împotriva musulmanilor părea din ce în ce mai iluzoriu, motivele au fost extinse. Papa Inocențiu al IV-lea (r. 1243-1254) a fost cel care a definit noua poziție cu privire la utilizarea legitimă a forței. Papa, în calitate de vicar al lui Hristos pe pământ, avea autoritatea de a ordona chiar și suveranilor necreștini (a se citi musulmani) să admită predicatorii Evangheliei pe pământurile lor și, în cazul în care aceștia refuzau, să autorizeze prinții creștini să folosească forța pentru a le asigura intrarea36.

Pe măsură ce Lăcașul Islamului s-a răspândit rapid în Orientul Mijlociu, spre vest de-a lungul marginii sudice a bazinului mediteranean și spre est, până în Sinkiang, a cuprins în interiorul său un număr mare de "Oameni ai Cărții" - evrei, creștini și, în ultimul timp, zoroastrieni - al căror statut juridic și condiție socială erau guvernate prin contract, dhimma. În 627, Mahomed și raiderii săi s-au apropiat de oaza Khaybar, la nord de Medina. După ce i-a învins pe politeiști, Profetul nu le-a oferit nici un sfert: fie deveneau musulmani, fie pieriseră, în mod peremptoriu. Locuitorii din Khaybar erau însă evrei, mulți dintre ei fiind de fapt refugiați din Medina, iar Mahomed le-a oferit o altă alternativă. Dacă se supuneau fără să opună rezistență și acceptau să plătească tribut comunității musulmane, puteau să rămână în posesia bunurilor lor și să continue să trăiască ca evrei. Mai târziu și în alte părți, creștinii au capitulat în fața armelor musulmane și li s-au oferit aceleași condiții în numele unei posesii comune a "Cărții", adică a unei revelații autentice.

Principiul dhimma - numit uneori Pactul lui Umar, după versiunea pe care cel de-al doilea calif ar fi oferit-o locuitorilor Ierusalimului în 638 - a devenit parte integrantă a legii islamice, unde a rămas până în prezent, iar termenii au fost treptat completați cu ceva mai multe detalii. Dhimmis, așa cum erau numiți, deși erau liberi să se închine în felul lor, nu puteau face prozelitism, nu puteau construi noi lăcașuri de cult, nu puteau să își etaleze public religia, nu puteau să domnească asupra musulmanilor sau să dețină sclavi musulmani și trebuiau să poarte haine distinctive. Istoria arată că musulmanii nu prea aveau de ce să se teamă de evreii și creștinii aflați sub suveranitatea lor - majoritatea deveniseră musulmani, poate încă din anul 950 -, dar musulmanii au continuat să fie neliniștiți pe această temă, iar în anumite perioade și în anumite locuri dhimma a fost impusă cu mare exactitate, fiind chiar, și adesea, încălcată prin persecuții37.

Paradoxul unui conducător care nu deținea puteri religioase directe și care guverna o comunitate al cărei liant comun era acceptarea islamului și-a găsit un paliativ în dezvoltarea unui corp de legi islamice pe care, începând cu secolul al IX-lea, califii au trebuit să le accepte ca fiind normative. Legea a fost administrată, așa cum au fost afacerile musulmane de la începuturi, de un judecător sau qadi care era numit de calif și, prin urmare, un agent al guvernului. Controlul efectiv al legii, codificarea și modificarea

ulterioară a acesteia, se afla în mâinile unui corp de jurisconsulți cunoscuți în mod colectiv sub numele de "învățați" sau ulama.

La început, ulama erau studenți neoficiali și neorganizați ai tradițiilor Profetului, dar odată cu instituirea și răspândirea școlilor de drept (madrasa), fiecare susținută de o dotare permanentă și inalienabilă (waqf), ulama a dobândit o putere și o coeziune remarcabile. Jurisprudenții aveau, desigur, diferențele lor, atât în privința detaliilor, cât și a teoriei, care în timp s-au rezolvat în patru "școli" majore de interpretare juridică în islamul sunnit. Dar, în cele din urmă, au fost de acord să difere și, mai important, să accepte ortodoxia fiecăruia dintre ei.

Este tentant să vedem în ulama rabinii islamului. Într-un sens, comparația este justă. Ambele grupuri au constituit o clasă relativ bine definită care s-a bucurat de puterea și prestigiul unei elite religioase și ambele au primit o educație standardizată în jurisprudență într-un cadru instituționalizat. Niciunul dintre ei nu a fost un legiuitor în sens strict, dar atât rabinii, cât și ulama au fost în același timp gardienii conservatori și exegeții prudent inovatori ai unei tradiții juridice lungi și complexe. Cu toate acestea, existau diferențe importante. Rabinilor li s-a atribuit un rol politic printre semenii lor evrei, mai întâi de către romani și sasanizi și apoi de către stăpânii lor musulmani. Evreilor li s-a acordat un anumit grad de autonomie comunitară în sistemul de millet sub care trăiau în imperiile roman și sasanidian, precum și în Lăcașul Islamului, iar rabinii au servit, prin delegare și cu acceptul coreligionarilor lor, ca administratori ai acestei autonomii restrânse. Ei nu numai că au menținut o tradiție juridică, ci au și administrat-o, ca judecători și surogate ai unei autorități judiciare superioare, cea a patriarhului, a exilarhului sau a geonimului.

În schimb, ulama erau doar un element printre clasele și elitele care își disputau puterea în Locuința Islamului. Înainte de epoca otomană, ei nu dețineau și nici nu delegau vreo autoritate politică și se fereau să administreze legea islamică, sarcină care revenea qadi-ului numit și susținut de guvern. Puterea lor se afla în altă parte, în prestigiul de care se bucurau în calitate de custozi ai componentei evident islamice în ceea ce era în mod declarat o societate islamică; în independența lor față de stat, pe care îl puteau pedepsi sau aplauda în funcție de circumstanțe; și în rețeaua de căsătorii prin care puteau crea legături cu alte clase puternice, precum marii proprietari de terenuri și comercianții cu ridicata. Spre deosebire de omologii lor episcopali, ulama nu dețineau cheile regatului în mâinile lor; nu puteau nici să lege, nici să dezlege, nici să forțeze un calif să îngenuncheze sau să iasă din Biserică. Dar ei dețineau o putere politică autentică. La fel ca și contemporanii lor iezuiți din Europa, ei au educat o intelectualitate islamică în sistemul lor școlar: după secolul al XI-lea, învățământul superior de pe întreg cuprinsul islamului a fost inspirat în mod unic de ulama și dirijat în madrasa, unde au modelat conștiințele islamice și chiar islamul însuși prin intermediul instrumentului legii islamice, sharia.38

CAPITOLUL PATRU

Legea

Tora, Mitzvot, Halakot

Tradiția unei societăți guvernate de lege este foarte veche în Orientul Mijlociu, iar acolo unde societățile erau guvernate de suverani ale căror puteri erau intim legate de descendența, desemnarea sau aprobarea divină, distincția dintre legea seculară și cea religioasă nu se face cu ușurință și nici măcar cu folos. Israeliții nu făceau excepție în această privință, și chiar și cele mai vechi părți ale Bibliei conțin coduri juridice nu foarte diferite de cele pe care le găsim la babilonieni și canaaniți.1 Apoi, odată cu întoarcerea din Exil, se face liniște. Textul Torei era complet și nu ar mai fi existat decât cele 613 rânduieli scripturale absolute (mitzvot) pe care rabinii le-au totalizat mai târziu în Biblie.2 Ceea ce avem în locul mărturiilor scrise directe din perioada anterioară sunt dovezi circumstanțiale ale unei activități juridice continue în rândul evreilor. Există prezența unei clase de scribi (soferim) dedicați studiului Scripturii și a căror parte a activității trebuie să fi fost cu siguranță de natură juridică - adică dedicată descoperirii statutelor juridice "derivate" (halaka pl. halakot) care sunt doar implicite în Scriptură.3 Preoții erau principalii gardieni și interpreți ai legii mozaice, dar începând cu epoca macabeilor a intrat în scenă partidul cunoscut sub numele de farisei, a căror principală preocupare era tot legea mozaică.

În încercarea de a înțelege tradiția juridică iudaică între Exil și începuturile Talmudului, ne-am putea îndrepta în alte două direcții: către Filon și către orice dovezi juridice care pot fi obținute din manuscrisele de la Marea Moartă.4 Filon, intelectualul evreu elenizat din Alexandria, nu era foarte interesat de promulgările juridice ca atare, și totuși s-a angajat să comenteze, din punctul său de vedere filosofic elenizat, cărțile juridice ale Bibliei, și astfel este posibil să înțelegem ceva cel puțin din viziunea sa asupra preceptelor pozitive ale legii - cele referitoare la Sabat, de exemplu. Filon, s-a susținut, a urmat practica palestiniană sau, cu același accent, a fost influențat în principal de obiceiurile juridice greco-egiptene. Adevărul s-ar putea afla undeva între cele două teze, deși nu este ușor de discernut care era "practica palestiniană" în vremea lui Filon.

Manuscrisele de la Marea Moartă au oferit o nouă și neașteptată perspectivă asupra evoluției dreptului iudaic. Deși comunitatea a fost în mod cert sectară, trebuie să ne amintim că, probabil, nu a existat un iudaism cu adevărat "normativ" în secolele de dinaintea și de după începutul erei creștine și că adepții legământului de la Qumran și, prin urmare, viziunea lor asupra halaka, pot fi comparați în mod fructuos cu alte viziuni iudaice contemporane asupra legii și a prescripțiilor pozitive derivate din aceasta.

Două fapte apar imediat: comunitatea de la Qumran, la fel ca majoritatea celorlalte grupuri evreiești, și-a derivat legile dintr-o exegeză (midrash) a Scripturii și nu a recurs la o teorie a unei legi orale precum cea

propusă (mai târziu?) de rabini. Într-adevăr, esenienii de la Qumran nu au ezitat să scrie și să promulge public, sub forma unor liste sau ordine, propriile halakot derivate din exegeză. Când venea vorba de exegeză, ei făceau, totuși, o distincție interesantă. Toată legea era conținută în Scriptură, inclusiv în Profeți, și, deși unele precepte decurg dintr-o înțelegere simplă a textului, alte precepte "ascunse" pot fi derivate doar prin înțelegerea specială pe care o posedă "fiii lui Zadok".

Preceptele ascunse ale esenienilor nu sunt frații legali ai legii orale a rabinilor, întrucât aceasta din urmă includea halakot care nu derivau în mod explicit din Tora scrisă, o noțiune străină la Qumran. Preceptele ascunse ale manuscriselor se situează mai degrabă mai aproape de o înțelegere gnostică a Scripturii care distingea, în toate manifestările sale, între un sens simplu și unul ascuns al revelației, acesta din urmă fiind terenul privilegiat al adepților comunității. Lăsând la o parte chestiunea legii orale, comunitatea de la Qumran arată puține lucruri surprinzătoare sau anormale în evoluția legii iudaice.

Iudaismul post-exilic este absolut consecvent în a-și deriva legea pozitivă direct din Scriptură, în sens restrâns din Tora și ceva mai larg, pe alocuri, și din Profeți. Esenienii, fariseii și elenizatorii, rabinii și karaitii, cu toții au apelat la Cuvântul revelat al lui Dumnezeu pentru instrucțiuni privind binele care trebuie făcut și răul care trebuie evitat. Existau, desigur, diferențe cu privire la cât de literală sau amplă trebuia să fie examinarea (midrash) a Scripturii, care era izvorul și originea legii. Dezacordul fundamental a apărut cu privire la faptul dacă exista o altă sursă din care să poată fi derivată legea religioasă. Saducheii, esenienii și karaiții negau existența unei astfel de surse; fariseii, urmați de rabini și de corpul principal al iudaismului medieval, afirmau existența unei tradiții a Părinților care era o matrice la fel de autoritară a halakot-ului.

Legea orală

Geneza și evoluția acestei tradiții de la Părinți este invadată, ca multe altele în studiul religiilor revelaționale, de pretenții de vechime absolută: "de la Părinți" însemna la bază de la Moise și deci de la Dumnezeu.5 Tot ce poate face istoricul este să constate că pretenția în acest sens a fost avansată mai întâi în mod explicit de farisei, după cum mărturisesc atât Josephus, cât și Evangheliile, și negată în mod explicit de saduchei și implicit de esenieni. Mult timp s-a presupus că tradiția fariseilor de la Părinți a fost de fapt Tora nescrisă la care se face frecvent aluzie în Talmud.

Nu putem spune cu exactitate când a apărut printre evrei noțiunea de tradiție orală cu autoritate. Toate comunitățile religioase par să pretindă că au așa ceva, și aproape de la început, dar aceleași comunități trebuie să atribuie "tradiției" lor o vechime mai mare decât justifică dovezile documentare. Fariseii au afirmat-o în ultimul secol înainte de era creștină, iar saducheii contemporani i-au negat autoritatea obligatorie, dar abia după ce documentele de bază ale "iudaismului rabinic" au început să apară în epoca de după anul 200 e.n. ni se oferă o "poveste de temelie" care explică și justifică existența și autoritatea a ceea ce este, de fapt, o a doua Tora. Lui Moise, ni se spune în tratatul Mishna "Pirqe Aboth", i s-au dat

două Tora pe Sinai, una care urma să fie consemnată în scris - Biblia noastră - și o alta care nu trebuia să fie consemnată în scris și despre care se spunea că ar conține tot ceea ce comunitatea ar avea nevoie pentru informarea și îndrumarea sa. De la Moise, această Tora orală a fost transmisă lui Iosua, iar de acolo la o serie de personaje mai mult sau mai puțin anonime până la primele persoane identificabile, care datează din timpul celui de-al doilea Templu.6 Această Tora orală a fost pusă în scris și stă la baza Mishna rabinului numit Iuda Prințul.

Mishna și Talmud

Așa sună versiunea primită a poveștii Torei orale și, deși ea fundamentează și validează halakot-urile derivate din rabinism, este greu de pus în acord cu Mishna care se află acum în fața noastră și care nu este niciodată menționată ca document scris de către înțelepții care au comentat-o ulterior. Poate că este mai corect să presupunem că din vremea rabinului Akiba (d. cca. 135 e.n.) au circulat halakot scrise și că, după ce acestea au fost colectate și aranjate, au fost memorate de un recitator profesionist, un tanna; și că, odată ce întregul text a fost memorat și recitat, a fost considerat "publicat", adică a posedat o autoritate canonică. Au fost făcute adăugiri ulterioare până în timpul lui Rabbi Judah, care a realizat o nouă ediție a Mishnei și, după cum s-a dovedit, definitivă. Este o presupunere, nimic mai mult.7

Așa cum o posedăm, Mishna lui Judah este împărțită în șase "ordine" (sedarim) care sunt dedicate discuției celor mai mici detalii ale legilor care guvernează: (1) produsele agricole și cotele din acestea datorate preoților și leviților ("Semințe"); (2) zilele sfinte prescrise ("Sărbători"); (3) femeile ("Femei"); (4) proprietatea, daunele, penalitățile ("Daune"); (5) accesoriile templului ("Lucruri sfinte"); și (6) puritatea și impuritatea rituală ("Purități"). 8 Pentru ochiul laic, Mishna este un manual de caz extraordinar de detaliat, compilat de avocați pentru uzul și instruirea lor. Ea se ocupă în principal de practica ceremonială, mare parte din ea fiind deja irelevantă pentru viața evreilor din noua diasporă, și are prea puțin de spus despre chestiuni de etică, teologie sau devoțiune, de care se preocupau și evreii din acea epocă și din epocile ulterioare. Dar cu siguranță nu a părut irelevant editorilor săi, care i-au păstrat conținutul ca un testament al unei tradiții pe care o considerau, în cea mai bună manieră fariseică, ca fiind inima și esența iudaismului. Legământul era legea, iar Mishna era jurământul de fidelitate față de ambele de către o nouă generație de evrei.9

După cum s-a remarcat deja, Mishna ebraică a primit două seturi separate de comentarii aramaice (gemara) în generațiile care au urmat rabinului Iuda, unul în mâinile cercurilor rabinice nou apărute în Babilonia și altul în mâinile rabinilor palestinieni. Înțelepții care s-au ocupat de gemara erau cunoscuți, spre deosebire de "recitatorii" (tannaim) de mai devreme, ca "vorbitori" (amoraim), iar numărul lor se întinde de la succesorii lui Rabi Iuda la începutul secolului al III-lea până la ultimii membri distinși ai academiilor în declin, la sfârșitul secolului al V-lea.10 Corpul de halakot, fie că era derivat prin exegeza Scripturii sau prin recurgerea la tradiția orală, era acum complet, iar funcția amoraimilor era, în esență, de a explica, reconcilia și expune logica interioară a halakot-urilor enunțate de predecesorii lor tannaiți.

Mishna cu gemarot-urile sale respective au luat forma finală a celor două Talmuduri, cel babilonian și cel palestinian, dintre care primul a dobândit o autoritate preeminentă.11 Deși niciuna dintre ele nu a fost concepută ca fiind și nici nu a devenit, de fapt, ultimul cuvânt în materie de drept iudaic, respectul acordat ambelor Talmuduri a provenit din faptul că erau produsul unui consens științific și juridic într-o perioadă în care "academia", un termen mai degrabă supraformal pentru cercurile de profesori și studenții lor, și curtea religioasă (bet din) modelau și ghidau viața evreiască fără egalitate sau rivalitate.12 Dar, oricât de mare ar fi fost autoritatea sa, nici Talmudul nu a fost un cod juridic; a fost mai degrabă o transcriere stenografiată a discuțiilor referitoare la chestiuni juridice care i-au ocupat pe juriști din secolul al II-lea până în secolul al V-lea al erei creștine.

Codul și comentariile

Desprinderea halakot-urilor, preceptele juridice pozitive cu autoritate obligatorie, de masa de discuții, dezbateri și speculații din jur a avut loc în perioada islamică a istoriei evreiești și a continuat în rândul savanților care trăiau în comunitatea evreiască aflată în rapidă expansiune în afara Locuinței Islamului și într-o perioadă în care fosta autoritate supremă a cercurilor rabinice din Orientul Mijlociu se scurgea către noi centre și noi savanți.13 Aici este nevoie să citățm doar două exemple. Mishneh Torah a lui Moise Maimonide, care a fost scrisă la Cairo și finalizată în 1190 e.n., deși nu este prima de acest fel, este un cod veritabil produs de un savant care aparținea unei tradiții intelectuale mai mari decât cea a Talmudului.14 Maimonide a fost un filosof și teolog de prim ordin, care a fost școlit atât în raționalismul grecesc, cât și în tradițiile juridice sofisticate ale islamului de atunci. Mishneh Torah a sa reflectă aceste două orientări în discursul său introductiv despre modurile de cunoaștere și fundamentele iudaismului, în aranjarea logică a halakot-urilor și în excluderea a ceea ce Maimonide a considerat a fi material irelevant sau nejuridic.

Viziunea lui Maimonide asupra legii a fost în mare măsură determinată de teoria sa politică, care provenea în mare parte de la filosoful musulman al-Farabi (d. 950) și, prin intermediul acestuia, de la Platon.15 Pentru Maimonide, nu mai puțin decât pentru al-Farabi, profetul era atât filosof, cât și legiuitor. Prin inteligența sa superioară, el a atins - sau i s-au acordat (există nuanțe importante aici) - adevăruri eterne, iar prin puterea facultății sale imaginative le-a transformat în lege. Legea, atunci - legea revelată - avea dublul aspect de a reglementa viața umană și societatea, la fel ca și legea umană, și de a întruchipa aceleași adevăruri pe care filosoful se străduia să le obțină.

Tora, în viziunea lui Maimonide, are același dublu scop: să ordoneze societatea și să îi aducă pe oameni la înțelegerea celor mai înalte adevăruri; în concluzie, un scop etic și religios. A te concentra exclusiv pe primul, așa cum au făcut mulți dintre savanții talmudici, însemna pur și simplu să intri în incinta palatului regal fără să intri înăuntru. Pentru a înțelege cea de-a doua și mai profundă intenție a Torei, trebuie să pătrunzi mai adânc în misterele revelației prin utilizarea exegezei alegorice, iar acesta este, de fapt, unul

dintre scopurile tratatului său sistematic numit Ghidul Perplexilor.16 În altă parte, Maimonide a fost mult mai direct și a prezentat sub formă dogmatică articolele de credință necesare pentru mântuire, formulând astfel ceea ce mai apropiat de un crez formal avea iudaismul.

Maimonide a oferit îndrumări și cu privire la intenția etică a Torei, îndrumări care trebuie să fi sunat într-adevăr străine într-un bet ha-midrash. Într-un pasaj remarcabil din Ghid (3.32), el a comparat lucrarea indirectă, dar intenționată, a lui Dumnezeu prin cauze naturale cu activitatea sa similară printre oameni. Lui Moise i-a fost dată legea pentru a modifica în bine obiceiurile păgâne și pentru a oferi astfel o punte de legătură de la idolatrie la credința în Dumnezeul unic. Legea pare, așadar - și cel mai clar în aspectele sale cultice și sacrificiale - să fie un instrument de tranziție și de ameliorare mai degrabă decât unul final și perfect, cel puțin atunci când este privită dintr-o perspectivă istorică.

Aceasta nu era o opinie larg împărtășită, dar chiar și printre tradiționaliști Talmudul nu era privit ca un sistem juridic care a fost înghețat într-o stază permanentă. Cu o generație înaintea lui Maimonide, un savant francez, rabinul Solomon ben Isaac (d. 1105), cunoscut astăzi sub numele de Rashi, a scris un comentariu extrem de erudit și exhaustiv asupra Talmudului, care a aruncat o nouă lumină asupra sensului și interpretării acestuia.17 Alți savanți au continuat să dea răspunsuri juridice comunităților evreiești de pe întreg continentul european și din imperiul islamic.18 Maimonide a ignorat o mare parte din acest nou material juridic în versiunea sa oarecum idealizată a legii, dar alte încercări ulterioare de codificare au fost mai sensibile la circumstanțele în schimbare ale vieții evreiești.19 Unul dintre aceste coduri a dobândit în cele din urmă o poziție de autoritate aproape absolută, Shulkhan Aruk sau Set Table al lui Joseph Caro (d. 1575). Dar nicio autoritate nu era absolută în fața Torei și a Talmudului, iar Shulkhan Aruk a suferit propriile revizuiri, deși în principal sub forma unor glosare și comentarii deferente.20

O lege pentru creștini

Pentru a ne întoarce la secolul I, Evangheliile îl prezintă pe Iisus într-o lume în care preocuparea fariseilor pentru halakot este foarte mult în prim-plan. Iisus pare să fi fost "observant", așa cum acest termen era în general înțeles în vremea sa - de exemplu, a respectat Sabatul și a participat la liturghia Paștelui - dar este clar că nu împărtășea opiniile fariseilor cu privire la cât de strânsă ar trebui să fie această observanță: dacă se putea încălca litera odihnei de Sabat pentru a face un act de compasiune, de exemplu, sau dacă puritatea rituală era o valoare mai mare decât câștigarea sufletelor.21 Acestea erau întrebări discutabile, cu siguranță, în orice epocă, dar în alte ocazii Isus a părut să sugereze că nu era un argument despre teoria juridică, ci mai degrabă propria Sa prezență mesianică care făcea ca halakot-urile ceremoniale să devină discutabile, o temă care a fost bogat dezvoltată de Pavel.22

Nu toți adepții evrei ai lui Isus au interpretat apariția erei mesianice ca abrogând fie mitzvot, fie halakot - mărturie stau Iacov și cercurile evreiești-creștine observante din Ierusalim -, dar Pavel a făcut-o. El a argumentat cu înverșunare, chiar dacă uneori cu o oarecare ambivalență personală, că stabilirea unui

Nou Legământ însemna că legea mozaică, atât ca și concept general, cât și în preceptele sale specifice, nu mai era obligatorie pentru creștinul care găsise izbăvirea de păcat nu în observanță, ci în răscumpărare. Moartea lui Isus, a declarat Pavel, a cumpărat libertatea față de păcat și față de corolarul său necesar, legea. Dar, în aceleași scrisori, Pavel a stabilit propriile sale halakot creștine pentru reglementarea unei vieți creștine, iar bătrânii și supraveghetorii comunității creștine timpurii au arătat aceeași dublă preocupare pentru credință și morală. Credința trebuie să existe, dar credința singură nu ar fi suficientă. Creștinii, nu mai puțin decât fariseii, trebuiau să se delimiteze de practicile lumii păgâne care îi înconjura, iar preceptele au fost stabilite pentru a le reglementa comportamentul23.

Dreptul canonic

Multe se pot desprinde din predicile și învățăturile catehetice ale primilor Părinți creștini și din "constituțiile apostolice" anonime din anii 150-400 e.n. Dar existau, în plus, canoanele disciplinare promulgate de sinoadele provinciale și de consiliile ecumenice ale episcopilor din secolele al IV-lea și al V-lea. Acest material juridic a continuat să se acumuleze cu fiecare nou conciliu, dar abia după ce împăratul Iustinian (r. 527-565) a oferit propria sa codificare a dreptului roman în Corpus Juris, Biserica a încercat să își facă ordine în propria casă juridică. Avocatul antiohian Ioan, mai târziu patriarh al Constantinopolului (r. 565-577), a redactat Colecția sa de canoane ecleziastice, antecedentul tuturor codurilor ulterioare de drept canonic, care a aranjat promulgările conciliare în funcție de subiect și nu cronologic, în funcție de conciliu. Ca o altă inovație, el a introdus în colecția sa anumite reglementări patristice, canoane elaborate de Sfântul Vasile, de exemplu. Ceva mai târziu, Ioan a reunit acele legi civile ale lui Iustinian care se refereau la chestiuni religioase.

Transpunerea de către Iustinian a chestiunilor religioase în dreptul civil nu a fost în niciun fel extraordinară. Procesul începuse încă de la Constantin, care a legiferat cu privire la odihna duminicală, celibat și divorț. Departe de a uzurpa prerogativele judiciare ale Bisericii, activitatea legislativă a lui Iustinian recunoștea în mod deschis și oficial paritatea dreptului civil și a celui canonic într-un imperiu roman creștin: tot ceea ce interziceau canoanele ecleziastice, interziceau și statutele civile. Biserica a fost acceptată ca partener legislativ al statului, așa cum anterior episcopilor li se acordase dreptul de a audia apelurile civile. Într-adevăr, până în timpul lui Iustinian, episcopul creștin a devenit un funcționar administrativ important și a fost folosit frecvent ca un control asupra lipsei de scrupule a funcționarilor seculari de la toate nivelurile administrației provinciale.

Canoanele adunate sub Iustinian au fost doar primul pas într-un proces îndelungat care a început curând să includă o altă sursă în dreptul bisericesc. Foarte devreme, episcopul Romei a început să emită propriile sale statute sub forma unor răspunsuri scrise la întrebările sau cererile altor episcopi. Aceste răspunsuri papale au fost numite decretale - cele mai vechi datează din anul 385 e.n. - și, pe măsură ce autoritatea papei a crescut, au început și ele să fie considerate, alături de decretele conciliare, ca o sursă de drept bisericesc. Astfel, în creștinătatea occidentală a crescut un corp de legi statutare care a constituit baza unei tradiții juridice: cărți de canoane și decretale adunate, școli în care să le predea și

avocați produși de aceste școli pentru a le explica și extinde. De departe cea mai importantă colecție de canoane a fost Decretum - titlul său formal era Concordanța canoanelor discordante - editată și aranjată cu grijă de avocatul canonic Grațian cândva în jurul anului 1140.24 Au existat adăugiri ulterioare, deoarece papii au continuat să emită decrete, numite în mod obișnuit "bula" cu referire la sigiliul papal (bulla) care le autentifica, dar cartea lui Grațian a continuat să servească drept text de bază pentru corpul tot mai mare de avocați canonici ai Bisericii.25

Statutul coranic

A trece chiar de la Iustinian la Mahomed, care s-a născut la doar câțiva ani după moartea acelui împărat, înseamnă a trece din provincia unei tradiții milenare de coduri de drept roman și a întregului aparat al unei scolastici juridice sofisticate în domeniile obscure ale obiceiurilor tribale nescrise și ale unei societăți aflate într-o tranziție lentă și nesigură de la nomadism la sedentarism. Coranul, în special în ultimele sale surate, prescrie promulgări normative, în timp ce Mahomed se străduia să reformeze, în lumina unei noi conștiințe islamice, practicile cutumiare (sunna) ale concetățenilor săi arabi. Pentru savantul rabinic, promulgările lui Mahomed ar putea părea a fi taqqanot, crearea de noi instituții pentru a îmbunătăți condițiile vieții sociale, economice și religioase. Dar ele erau, în ochii Profetului și ai tovarășilor săi musulmani, adevărate mitzvot, porunci scripturale absolute.26

Oricum l-ar privi istoricul, Coranul s-a prezentat ca o revelație divină cu o legătură directă și explicită cu acele revelații anterioare și autentice date evreilor și creștinilor, Tawrat și Injil, cum le numea Mahomed. La fel ca aceste Scripturi anterioare - este posibil ca Mohamed să fi fost nesigur în legătură cu conținutul Evangheliilor - Coranul a fost menit să precizeze ce însemna islamul, "supunerea față de voința lui Dumnezeu", în termeni de acte umane concrete. O mică parte din porunca coranică este dedicată la ceea ce ar putea fi numit, în linii mari, acte ceremoniale sau liturgice: rugăciunea, postul și așa mai departe. Dar majoritatea actelor specifice prescrise sau interzise au legătură cu statutul personal, cum ar fi tratamentul moștenitorilor, al femeilor, al sclavilor și al orfanilor; cu reformarea moravurilor, cu procedurile penale și cu respectarea contractelor obligatorii. Mahomed putea aborda aceste probleme pe măsură ce apăreau în mica sa comunitate de credincioși. Putem presupune că a emis cel puțin alte câteva prescripții care nu sunt înregistrate în Coran și, aproape sigur, că Mahomed a acționat ca unic judecător și arbitru pentru musulmani.

Sharia, calea musulmană

Implicit în tot ceea ce a făcut și a predicat Mahomed este noțiunea că există o "cale" islamică (sharia), care seamănă cu "calea" evreiască și creștină prin faptul că vine de la Dumnezeu și care se opune net atât păgânismului religios, cât și obiceiurilor tribale degenerate ale arabilor contemporani. Dar calea islamică nu era mai explicită sau formală decât preceptele aleatorii din Coran care o defineau, iar la moartea lui Mahomed, în 632, revelația lui Dumnezeu s-a încheiat, iar Coranul a devenit pentru

totdeauna o Carte închisă. Cu toate acestea, chiar în acel moment, comunitatea musulmană, care era înzestrată doar cu cele mai rudimentare instituții religioase și seculare, se afla în pragul unei imense expansiuni militare și politice care avea să o ducă rapid din Spania până la Indus.

Nu deținem decât cea mai vagă idee despre modul în care musulmanii își conduceau afacerile juridice în primul secol după moartea Profetului. Califul a fost recunoscut ca judecător principal (qadi) al comunității, așa cum fusese Mahomed, și a delegat această putere judiciară altora în provinciile noului imperiu islamic. Dar modul în care qadi-urile își pronunțau hotărârile față de ceilalți musulmani - justiția musulmană se aplica doar musulmanilor; evreii și creștinii continuau să se supună propriilor tradiții juridice - putem doar presupune, deși probabil pe baza obiceiurilor locale, a instrucțiunilor califale, a propriei lor înțelegeri a Coranului și, probabil, a unui sentiment embrionar al unei "tradiții" islamice27.

Unii au considerat că astfel de aranjamente pragmatice și chiar seculare în propria comunitate a lui Dumnezeu erau tulburătoare. Din această nemulțumire, care a fost întărită de dezamăgirea politică, financiară și tribală față de actuala dinastie de conducători musulmani, au apărut în anumite cercuri tradiționaliste primele dezbateri cu privire la ceea ce însemna să fii musulman și să urmezi o "cale" islamică în toate implicațiile sale etice și juridice. Rezultatele sunt sumare, dar putem observa că, pentru a-și valida concluziile, acești primii pionieri ai jurisprudenței musulmane (fiqh) au apelat nu numai la Coran, așa cum era de așteptat într-o religie revelată, ci din ce în ce mai mult la practica (sunna) Profetului. Aceasta din urmă nu a fost în niciun caz singura sau chiar principala metodă folosită pentru a modela normele de conduită musulmană la acel moment; cercetătorii juridici puteau să recurgă în continuare, în anumite cazuri, la obiceiurile locale sau, la fel ca rabinii, să își exercite propria discreție juridică.

Tradiția profetică

Un jurist (faqih) nu ar fi vrut să fie așa. Egipteanul Shafii (d. 820) a susținut, în importantul și influentul său Eseu, prioritatea absolută în islam a cutumei Profetului față de cea a contemporanilor și urmașilor lui Mahomed, oricât de bine intenționați sau pioși ar fi fost.28 Mai mult, el a susținut, cu mare consecvență, că sunna Profetului era conținută în mod autentic în marele corp de rapoarte (hadith) transmise de cei care trăiseră și lucraseră cu el.29 Și cum rămâne cu Coranul, propriul Cuvânt al lui Dumnezeu? Shafii se confruntase deja cu această problemă: Coranul nu contrazice niciodată tradițiile, dar tradițiile de la Profet explică Coranul. Nicio sunna nu contrazice vreodată Coranul, ci mai degrabă îi precizează sensul.30

Shafii nu numai că canonizase poziția tradiției în islam; el precizase și încercase să apere mediul de transmitere a acesteia, și anume, corpul de hadith-uri care circulau deja în cercurile pioase și juridice din vremea sa. Shafii știa foarte bine că multe dintre acele hadith-uri contraziceau altele raportate de aceeași autoritate și că altele erau pur și simplu contrare rațiunii sau bunului simț. Existau diverse modalități de a reconcilia unele tradiții și de a le raționaliza pe altele, dar metoda care a ajuns în cele din

urmă să fie preferată de cei care au acceptat premisa lui Shafii, așa cum au ajuns cu toții să facă în cele din urmă, a fost aceea de a examina cu atenție isnad-ul sau lanțul de transmițători al tradiției în cauză.31

Toate isnadele se întorceau la mărturia generației de contemporani ai lui Mahomed, care mai târziu au fost canonizați ca fiind companionii Profetului. "32 Erau ei și ceilalți din lanț raportori de încredere? Întrebarea sună ca una istoriografică și, într-o anumită măsură, așa a fost: se aflau X și Y în același loc și în același timp, pentru a le permite să transmită povestea? Dar când musulmanii vorbeau de fiabilitate, se refereau la probitate morală, o calitate care a fost în cele din urmă stipulată pentru întreaga primă generație de musulmani. Poate că companionii Profetului s-au bucurat de o infailibilitate ex post facto în ochii generațiilor ulterioare de juriști musulmani (fuqaha), dar ei au fost, de fapt și în teorie, simpli reporteri martori oculari ai cuvintelor și faptelor Profetului: nu a existat nicio Rusalii și nicio impunere a mâinilor în acest punct critic al tradiției islamice. Nu a existat nici o paralelă cu Tora nescrisă; Mahomed a fost pur și simplu și nu în mod nerezonabil înțeles de Shafii și de generațiile următoare ca fiind cel mai bun interpret al Coranului, iar concluzia curgea ușor că interpretarea Coranului de către Profet a fost cel mai bine expusă în propriile sale cuvinte și fapte.

Isus este descris de autorul cărții Evrei ca fiind "în toate lucrurile asemenea nouă, cu excepția doar a păcatului". Iisus a fost un model exemplar pentru creștini, dar nici una dintre imaginile sale principale - cea a lui Christos Pantokrator, Hristos Regnatul, în Biserica Răsăriteană sau a lui Iisus Răstignit în cea Apuseană - nu sugera emulație.33 Biserica și-a găsit eroii morali în altă parte, în martirii care au "mărturisit" credința lor murind pentru ea sau, mai târziu, în "mărturisitorii" care au dat mărturie despre ea prin viețile lor ireproșabile. Mahomed era mai autentic "în toate lucrurile ca noi"; nu exista o divinitate în oglindă care să eclipseze sau să umbrească umanitatea Profetului. Deși persoana și personalitatea lui Mahomed stau bine ascunse în spatele Coranului, care a fost rostit de el, dar care nu vorbește decât foarte ocazional despre el, nu există o asemenea reticență față de Profet în afara Cărții. Un corp enorm de rapoarte profetice a circulat de timpuriu în cercurile musulmane și acestea pretindeau să ofere instrucțiuni morale ale Profetului pe toate subiectele imaginabile. Mai mult, ele ofereau viniete morale despre Muhammad ca om de stat, lider militar, înțelept politic, soț și tată, la masă, la rugăciune sau în campanie. Tradiția oferă, așadar, un portret complet, chiar dacă uneori contradictoriu, al Profetului și a servit, din momentul construirii sale în secolul al VIII-lea și până în prezent, drept model și măsură a musulmanului ideal.34

Problema hadith-ului

Problema istorică este că nu toată lumea a acceptat, a acționat sau chiar a știut despre premisa propusă de Shafii, iar multe dintre cele mai vechi hadith-uri referitoare la Profet au ceea ce erau, după standardele ulterioare, isnade extrem de dezordonate. Faptul că isnadele mai târzii sunt mult mai complete decât cele mai vechi a stârnit un mare scepticism modern cu privire la istoricitatea majorității hadith-urilor, multe dintre acestea fiind, în plus, tendențioase și reflectând probleme și controverse apărute mult timp după apariția Profetului.35

Musulmanii erau conștienți de cel puțin unele dintre aceste probleme și cu mult timp în urmă au colectat, examinat și au încercat să verifice vastul corpus de tradiții care se presupune că au fost transmise de la Profet. Și, întrucât era vorba de hadisul halakic normativ, nu de varietatea haggadică sau istorică, în această întreprindere critică au fost implicați în principal avocații. Judecata lor este cea care se reflectă în selecția și aranjarea hadith-urilor "sănătoase" în marile colecții canonice de la sfârșitul secolului al IX-lea.36

Primii teoreticieni juridici din Islam au fundamentat argumentele pentru propria lor viziune asupra legii pe un consens (ijma) al savanților din propria lor "școală" definită oarecum întâmplător. Shafii era neliniștit de această noțiune de consens și prefera, în cazul în care nu exista un hadith explicit cu privire la un anumit subiect, să apeleze la acordul întregii comunități musulmane - acceptarea de către aceasta a unei practici precum circumcizia sau a unei instituții precum califatul, de exemplu. Pentru a-și întări propria încredere șovăielnică în aplicabilitatea juridică a consensului, Shafii a citat, nu în mod nefiresc, un hadith potrivit căruia umma nu ar fi niciodată de acord în mod greșit.37

Prin urmare, în viziunea islamică tradițională, Coranul era Scriptura, în timp ce sunna Profetului și, prin extensie, consensul ummei care se presupunea a fi reflectat în aceeași sunna, era tradiție, nici în sensul de drept cutumiar, nici în sensul charismatic înțeles în tradiția apostolică a creștinilor, ci oarecum în maniera Mishna. Mishna posedă câteva isnade foarte imperfecte, dintre care puține datează înainte de Hillel și niciuna înainte de Macabei. Pentru perioada anterioară trebuie să ne mulțumim întotdeauna cu "Moise a primit Tora - întotdeauna glosată pentru a include Tora nescrisă - de pe Sinai și a transmis-o lui Iosua, Iosua bătrânilor, bătrânii profeților" și așa mai departe38 . Eusebiu, biograful lui Constantin, este ceva mai detaliat în a trasa în Istoria sa ecleziastică liniile succesiunii apostolice în diferitele sedii episcopale ale Marii Biserici, dar episcopii nu prea erau înclinați să recite isnadele predecesorilor lor până la "tovarășii lui Isus" înainte de a se pronunța în materie de credință și morală. Consacrarea episcopală pecetluia ceea ce era o tradiție internalizată; tradiția islamică, în schimb, era raportată, adesea copiată de către destinatar și certificată de către tradent în maniera unui contract.

Deoarece jurisconsulții islamului erau în esență rabini, nu episcopi care vorbeau confortabil ex cathedra, ei au început de timpuriu să folosească diverse forme de raționament juridic care au fost de bază pentru avocați dintotdeauna și de pretutindeni. În dreptul islamic, această utilizare a raționamentului juridic se numește ijtihad sau "efort personal "39 , iar cea mai comună manifestare formală a sa este argumentul prin "analogie" (qiyas): A este interzis în mod explicit și, din moment ce B este asemănător cu A (aye, aici este problema!)40 , B este, de asemenea, interzis. "Analogia" era acceptabilă pentru Shafii, ca și pentru majoritatea juriștilor care au urmat, dar cu dificultate și numai dacă (1) era folosită pentru a ridica "garduri pentru lege", pentru a folosi expresia talmudică, pentru a proteja respectarea legii și nu pentru a extinde excepțiile în reguli generale; (2) pornește de la înțelegerea literală și nu alegorică a textului; și, în sfârșit, (3) este considerată a patra și cea mai slabă dintre "rădăcinile legii", după Coran, obiceiul Profetului și consensul ummei.

Consensul și legea

Consensul este o cheie adesea trecută cu vederea a sharia.41 Acesta a apărut în mod necesar dintr-un sistem bazat pe o revelație care a fost încheiată prin evenimentul unic și definitiv al morții Profetului, mai degrabă decât printr-un proces prelungit de acord, așa cum a avut loc în iudaism și creștinism. Mai mult, Coranul a fost pronunțat într-o societate îngustă și subdezvoltată, dar trebuia în scurt timp să fie aplicat într-un imperiu cosmopolit. Discrepanța a fost acoperită în parte prin proliferarea rapidă a hadith-urilor, dar, ca instrument juridic, hadith-urile s-au prăbușit curând sub propria lor greutate. Pentru musulmanii din secolul al IX-lea erau prea multe pentru a fi adevărate, la fel cum pentru nemusulmanii moderni sunt prea bune pentru a fi adevărate.

Raționamentul bazat pe Coran a avut propriile dificultăți. Argumentarea scripturală este întotdeauna selectivă, în sensul că pentru evrei, creștini și musulmani deopotrivă, toate părțile revelației - fiecare carte, capitol, verset și, potrivit unora, chiar și literele individuale și spațiile dintre ele - au semnificație, astfel încât citarea oricăreia dintre ele este, în teorie, decisivă. Ipse dixit-ul quranic este suficient pentru a rezolva o chestiune morală și același atribut pare să fi prevalat în cele din urmă și în cazul hadith-urilor. O astfel de atitudine de tipul "totul este corect în Coran și hadith" duce inevitabil la probabilism moral, și anume că orice poziție susținută de Coran sau hadith este una permisă și, oricât de atractivă ar fi fost această poziție pentru moraliștii radicali sau amatori, ea nu s-a recomandat prea mult juriștilor musulmani42. Cum, așadar, în absența unei autorități morale determinante, trebuia musulmanul să aleagă între diferitele opinii "probabile" întemeiate pe Coran sau hadith sau, ceea ce este mai deranjant, între opiniile juriștilor care încercau să elaboreze răspunsuri la întrebări morale prin efort personal? Răspunsul se afla în consens, în acordul comunității musulmane.

Acordul comunității musulmane are propriile sale semințe de anxietate, desigur - în sugestia sa, de exemplu, că adevărul moral era ceea ce majoritatea musulmanilor credeau că este, mai degrabă decât ceea ce Dumnezeu decretase că este. O soluție a apărut rapid în deja amintita zicere profetică ce apărea inevitabil în toate discuțiile pe această temă: "Comunitatea mea nu va fi niciodată de acord în eroare". O altă abordare a chestiunii a fost abordată într-un alt hadith foarte răspândit. "Voi sunteți judecători mai buni decât mine în chestiunile temporale", ar fi spus Profetul adresându-se generațiilor viitoare, "iar eu sunt un judecător mai bun decât voi în ceea ce privește religia." În chestiuni de credință, așadar, Coranul și hadith-ul guvernează singure; în chestiuni de moralitate, consensul comunității va oferi un ghid de încredere.

Avocații și legea

Evoluția timpurie a dreptului islamic a avut loc în centre foarte răspândite în toată Locuința Islamului, și nici măcar încercările lui Shafii de a impune un fel de ordine în dezvoltarea sa nu au eradicat sau chiar inhibat creșterea continuă a diferitelor școli de interpretare juridică, fiecare dintre ele recunoscută ca fiind ortodoxă și legitimă de către celelalte. Astfel, școlile shafiită, malikită, hanafită și hanbalită, fondate de și denumite după primii maeștri ai jurisprudenței islamice, au înflorit și au continuat să înflorească în rândul musulmanilor.43 Ele diferă în privința unor puncte specifice de teorie și practică, dar diferențele lor nu sunt foarte substanțiale și nici practicile lor nu diferă prea mult de preceptele pozitive ale dreptului șiit, deși acesta din urmă are o viziune considerabil divergentă asupra a ceea ce avocații numesc "rădăcinile jurisprudenței".44 Cele patru școli sunnite majore au recunoscut, cu diferite grade de entuziasm, Coranul, sunna Profetului (exprimată în hadith), consensul comunității și o măsură de interpretare personală (ijtihad) ca bază a sharia. Șiiții, în schimb, se bazau în mare măsură pe învățăturile infailibile ale imamilor și respingeau din start consensul comunității.

După Shafii și ca urmare a dezbaterii privind validitatea raționamentului independent, libertatea acordată juriștilor anteriori de a extrage concluzii juridice chiar și din cel mai tradițional material a fost sever circumscrisă, iar până în jurul anului 900 e.n. s-a dezvoltat un nou consens, conform căruia "poarta ijtihadului" s-a închis.45 Expresia are un iz de rău augur, dar ar trebui înțeleasă într-un sens comparabil cu cel al închiderii Talmudului, ca un vestitor al apariției scolasticii, când savanții trebuiau să își prezinte speculațiile juridice sub formă de comentarii și explicații asupra unui corp de maeștri stabilit, în acest caz doctrina dezvoltată de școlile canonice.

Analogia cu Talmudul nu ar trebui să fie apăsată prea tare. Într-un anumit sens, sharia sau legea islamică era în mod fundamental în vigoare la începutul secolului al X-lea, așa cum Mishna era completă în secolul al III-lea, iar cele două Talmuduri în secolul al VI-lea. Dar toate acestea din urmă au fost texte formale, în timp ce sharia a continuat să existe, chiar și după secolul al X-lea, sub forma unei mase de propuneri oarecum incorectă, chiar dacă agreată în mod consensual, a cărei formulare exactă avea doar atâta autoritate cât avea jurisconsultul din pana căruia a ieșit.

Ajustări

O consecință mai gravă a închiderii porții ijtihadului a fost confirmarea tendinței în dreptul islamic - o tendință deja prezentă în speculațiile talmudice - de a crea un corp de legi idealizat ale cărui surse legitime erau definite atât de atent și artificial încât a devenit aproape insensibil la obiceiurile locale și la circumstanțele schimbătoare ale vieții sub islam. Dar chiar și aici jurisprudența islamică nu mai puțin decât practica juridică iudaică avea la îndemână resurse sofisticate. Deși qadi-ul în curtea sa trebuia să judece cazurile după litera sharia, musulmanul individual putea recurge la tipuri mai informale de arbitraj sau putea face apel departe de curtea qadi-ului la jurisdicția cunoscută sub numele de mazalim.46 Mazalimul era un tip de instanță de plângeri care își avea justificarea în puterile discreționare ale conducătorului și care putea aborda nemulțumirile sau inechitățile ignorate de sharia. Din nou, cazurile individuale puteau fi supuse unor specialiști în drept cunoscuți sub numele de muftis care, la fel ca

omologii lor evrei, puteau emite o fatwa sau un responsum.47 Muftis nu puteau nici să judece, nici să legifereze, iar fatwa-urile lor nu aveau forță obligatorie în instanțele qadis. Dar atracția literaturii fatwa este că reflectă modul în care cazurile reale și specifice erau abordate de avocații musulmani, oferind astfel un corectiv la calitățile idealizatoare ale multor tratate de sharia.

Confruntarea dintre ideal și real pe fundalul sharia i-a determinat pe unii cercetători să privească sharia ca pe un ideal impresionant, dar nerealizabil, pe care majoritatea musulmanilor l-au ignorat în practică. Această judecată poate fi, totuși, la fel de idealizată precum pretinde că ar fi fost sharia, iar o examinare mai atentă a cel puțin unor domenii ale practicii juridice a dezvăluit o realitate ceva mai complexă. Dreptul comercial, în special, a fost un exercițiu minunat de complicat de lărgire a categoriilor sharia care se ocupă de comerț pentru a permite includerea unui mare corp de drept cutumiar.48 Sharia a negat, de exemplu, validitatea documentelor scrise în cazurile de drept, dar a permis utilizarea lor extinsă și evident indispensabilă în tratarea contractelor comerciale.49 Și tot aici, în dreptul comercial, utilizarea generoasă a "dispozitivelor" (hiyal), ficțiunile juridice cunoscute din dreptul roman și evreiesc, a permis comercianților musulmani să își alinieze practicile lor cutumiare la litera sharia50.

Nevoile statului erau mai puțin ușor de satisfăcut decât cele ale comerciantului prin resursele dreptului islamic. Nu mai existase niciun stat evreiesc de la dizolvarea monarhiei hasmoneene la începutul secolului I e.n., astfel că evreii din perioada talmudică nu aveau nevoie nici de un cod de drept secular, nici de o teorie constituțională. Au existat, totuși, state creștine - Imperiul Bizantin a fost primul - și un imperiu islamic care, în cele din urmă, s-a dizolvat în state islamice. Acestea se deosebeau prin faptul că statele creștine aveau o tradiție anterioară de drept roman, iar împărații romani de mai târziu, atât înainte, cât și după ce au devenit creștini, aveau printre principalele lor puteri cea de a legifera. Astfel, dreptul civil și dreptul canonic puteau exista și au existat unul lângă altul, fiecare influențându-l pe celălalt, dar deținând totuși jurisdicții separate și autonome.

Islamul nu a avut o astfel de tradiție: califul era judecătorul principal al Islamului, dar nu a fost niciodată un legislator. Califul, se înțelegea, deținea totuși anumite puteri discreționare, dacă nu pentru a legifera, atunci cel puțin pentru a asigura circumstanțele sociale și politice generale în care viața musulmană idealizată imaginată de sharia ar putea să se desfășoare.51 Aceste puteri generalizate au fost numite mai târziu "politică" (siyasa). Deși nu a lipsit teoria pe această temă, siyasa nu a avut nicio pretenție reală de autonomie și nu a existat niciun vehicul pentru exprimarea sau promulgarea ei până la sfârșitul Evului Mediu, când atât conducătorii mameluci din Egipt, cât și sultanii otomani au început să legifereze într-un mod relativ deschis52.

CAPITOLUL CINCI

Scriptură și tradiție

Midrash

Înainte de Talmud și hadith, au existat Tora și Coranul, iar cei care au afirmat că acestea din urmă erau într-adevăr Sfânta Scriptură s-au angajat să înțeleagă ce au vrut să spună și ce au vrut să spună cuvintele lui Dumnezeu în ele.1 Nu există nici o obținere la începutul acestui proces; posedăm doar lucrări sofisticate și finalizate de comentarii asupra Scripturii. Dar existența unei clase de scribi profesioniști sau de oameni de carte (soferim) în comunitatea evreiască după Exil sugerează că deja sarcina de a expune Scripturile iudaice pentru învățați și laici deopotrivă era bine pusă la punct. Lucrarea în sine și unele dintre lucrările care o întruchipează se numesc midrash, iar midrash-ul este cel mai caracteristic act unic al iudaismului post-exilic.2 Rădăcina din care provine cuvântul înseamnă pur și simplu "a studia" sau "a expune", dar atunci când a fost legat de Scriptură, a căpătat pentru mulți evrei calitatea de act liturgic.

Din dovezile disponibile, putem concluziona că în deceniile care au urmat întoarcerii din exil au avut loc două procese. În centrele lor de studiu, soferimii extrăgeau, comparau și combinau precepte juridice (halakot) derivate din Scriptură, o muncă care a ajuns la termen în Mishna3; iar în contexte religioase mai generale, poate precursoarele sinagogilor de mai târziu, aceleași texte scripturale și altele erau aduse și dezvoltate, în maniera unei omilii (haggada), în scopul formării morale, al edificării și al pietății.

Am vorbit deja despre midrashul halakic, procesul rabinic de extragere a statutelor implicite - spre deosebire de mitzvot-urile explicite - din text sau chiar, la fel de frecvent, din sensul Scripturii. Aici vom examina sensul mai restrâns în care midrash-ul este, în general, înțeles - și anume midrash-ul haggadic sau omiletic. Chiar dacă cele două genuri sunt distinse aici și în alte părți ca o chestiune de rutină, nu există un conflict esențial între midrashul halakic și midrashul haggadic. Ele diferă foarte mult în ceea ce privește stilul, dar acordul lor fundamental se bazează pe ceea ce a fost numit "monobiblismul" evreiesc, prezența unei singure Scripturi cu autoritate, acceptată de toate părțile interesate. Fie că se face referire în mod explicit sau nu, Biblia stă la baza întregului midrash evreiesc. Există, de altfel, halakot-uri în midrashim-urile omiletice, iar metoda haggadică a fost adesea aplicată, după cum vom vedea, la materialul halakic.

Trebuie făcută o altă distincție. Midrașul haggadic, în continuare pur și simplu midraș, este o metodă care apare în multe contexte diferite. Traducerile Bibliei sunt un loc privilegiat pentru exercitarea metodei midrașice, de exemplu. Limba iudaismului post-exilic se schimba din ebraică în aramaică în secolele imediat anterioare creștinismului.4 Deoarece un număr mare de laici nu mai puteau înțelege Scriptura în forma sa originală, aceasta a fost tradusă în limba aramaică comună din Palestina, așa cum a fost transformată în greacă la Alexandria pentru evreii vorbitori de greacă care trăiau acolo și în alte părți din

diaspora. Traducerea grecească alexandrină, Septuaginta, ale cărei origini sunt înconjurate de povești calculate pentru a-i garanta autenticitatea, a fost, cu toate că uneori era ușor de înțeles cu textul ebraic, tot o traducere.5 Tratamentele aramaice, numite targumuri, erau mai degrabă parafrazări decât traduceri și adesea se apropiau de comentarii în maniera lor haggadică.6 Utilizarea lor principală era pentru recitarea liturgică orală în cadrul serviciului sinagogal.

De la Midrash la Midrashim

Targumurile sunt în mod evident midrashice, dar nu sunt încă midrashim în sensul formal, literar. Cele mai vechi exemple păstrate ale acestora din urmă sunt comentariile sectare numite pesharim din Qumran și lucrările rabinilor, atât tannaim cât și amoraim, din epoca talmudică.7 Acestea din urmă se împart în două categorii generale. Prima sau midrash expozițional este un comentariu propriu-zis care pune metoda midrașică în slujba preocupărilor halakice. El tratează Scriptura în ordinea versetelor sale, fiecare verset fiind expus printr-o povestire sau parabolă corespunzătoare. Midrashim-urile pur omiletice diferă în două moduri. În primul rând, ele tratează Scriptura în funcție de diviziunile sale liturgice, adică de pericopele Torei citite zilnic în sinagogă pe parcursul unui ciclu de trei ani sau de "secțiunea" (pesiqta) rezervată pentru sabate și sărbători speciale. În al doilea rând, exegetul omiletic începea fiecare dintre diviziunile lucrării sale citând un verset extras din Scrieri la care se adăugau una sau mai multe explicații din diferite surse. Ultima dintre acestea era menită să conducă la omilia propriu-zisă, care, în general, își limita atenția la un verset semnificativ din pericopa originală.

Primele midrashim rabinice, după cum s-a remarcat, aveau ca obiect extragerea materialului halakic din Scriptură prin aplicarea metodei midrash. Mai mult, ele sunt, de altfel, tezaure ale legendei biblice evreiești, iar compunerea lor se întinde până în epoca islamică.8 Există, de fapt, povestiri similare midrashimurilor rabinice, atât prin conținut, cât și prin stilul omiletic, în Coran și multe altele în "Poveștile profeților" care au început să circule în islam odată cu convertirea unui număr tot mai mare de evrei și creștini. Nu este întotdeauna clar cine a împrumutat de la cine într-un anumit caz.9

Cum și de ce să explicăm Scriptura

Dezvoltarea midrash-ului nu este diferită de istoria logicii. Există un fel de logică în aproape toate formele de gândire umană, dar numai după ce s-a ajuns la un anumit grad de conștiință de sine cu privire la acest proces au fost formulate pentru prima dată "regulile" care guvernează o astfel de gândire. Aristotel nu a inventat logica; el a abstractizat și formalizat pur și simplu o operațiune pe care mulți o puteau efectua, dar puțini o puteau descrie. Este posibil ca și primii soferim să fi practicat midrash-ul fără să știe acest lucru, sau cel puțin să fi formalizat procesul, deși conștiința lor de sine în creștere se reflectă în mod clar în elogiul adus soferului și muncii sale în Înțelepciunea lui Isus ben Sira (39:1-8) din secolul al II-lea î.Hr. Cu toate acestea, tradiția îi acordă lui Hillel, contemporanul lui Iisus, gloria de a fi Aristotel al midrash-ului evreiesc. Unele dintre regulile lui Hillel de elucidare a sensului unui text erau pe atunci banale în

școlile retorice și filosofice grecești și romane - atât de banale, poate, încât nu a fost nevoie să le "împrumute" în sensul formal al acestui cuvânt.10

Dacă ne întoarcem de la metodele exegezei iudaice la încercarea de a înțelege motivele și intenția acesteia, ne confruntăm cu o problemă mult mai complexă. Se face uneori o distincție între exegeza "pură", care încearcă să înțeleagă sensul unui text, și exegeza "aplicată", care are ca intenție obținerea unui răspuns scriptural la ceea ce era în esență o întrebare nescripturală.11 Primul tip de midrash apare din obscuritățile, lacunele și autocontradicțiile Scripturii însăși sau din imposibilitatea de a accepta ceea ce spune sensul simplu (peshat). Există în Biblie cuvinte al căror sens era cel puțin obscur. Poveștilor le lipseau uneori detalii importante, iar mitzvot-urile biblice nu precizează întotdeauna termenii sau condițiile de aplicabilitate.12 Mai mult, Biblia este o carte compozită, iar diferitele sale enunțuri nu au fost întotdeauna armonizate de editorii originali; sarcina a revenit exegeților. În cele din urmă, unele dintre relatările din Biblie - de exemplu, cazurile de poligamie și incest - au trebuit să fie explicate și atenuate pentru o generație care le găsea oarecum mai puțin edificatoare.13

Trebuie remarcat faptul că un fariseu a fost cel care a codificat regulile exegezei, poate, așa cum s-a argumentat, pentru că fariseii nu puteau pretinde autoritatea preoțească a saducheilor și a scribilor lor în interpretarea Scripturii, astfel că, dacă doreau să se îndepărteze de sensul literal, așa cum saducheii refuzau să facă, trebuiau să își justifice cu grijă midrash-ul pe motive tehnice. Dar fariseii nu au fost singurii care au "aplicat" Scriptura la propriul punct de vedere. Comunitatea de la Qumran făcea același lucru, la fel și adepții lui Iisus.14 Midrash-ul fariseic și midrash-ul rabinic care a luat naștere din acesta aveau ca principal scop extragerea unei înțelegeri mai profunde (și o aplicare mai largă) a principiilor juridice și etice inerente Scripturii. Esenienii și creștinii aveau alte interese: să citească în Scriptură prefigurarea unor evenimente viitoare, viitorul care era acum prezent sau care urma să vină în epoca mesianică sau în timpul sfârșitului.

Exegeza alegorică

Tehnica exegetică atât a esenienilor, cât și a creștinilor implică un fel de alegorizare, în sensul că pornește de la principiul că, deși Scriptura vorbește despre un lucru (prezentul), în realitate se referă la altceva (viitorul). Dar metoda alegoriei și-a găsit cea mai largă extensie la Filon din Alexandria (cca. 20 î.Hr.-45 d.Hr.), a cărui înțelegere a "celuilalt" reprezenta întregul corpus al filosofiei grecești contemporane.15 Filon a înțeles destul de bine valoarea peshat-ului și putea, de asemenea, să compună midrash-uri morale în cel mai bun stil palestinian. Dar principala sa contribuție la exegeza scripturală a fost aplicarea la Biblie a sensului specific grecesc de allegoria (referința la celălalt) și hyponoia (subînțelegere).16 Grecii, în special stoicii și neoplatonicienii, i-au alegorizat pe Homer și pe poeți cam din același motiv pentru care exegeții evrei au "interpretat" poligamia patriarhală și incestul: poveștile erau ofensatoare din punct de vedere moral și totuși se petreceau într-un context de inspirație divină. Filon nu a alegorizat din aceleași motive morale, ci mai degrabă din cauza convingerii sale că Scriptura și filosofia vorbeau despre aceleași adevăruri, deși în forme diferite de discurs.17 Scripturile însele invitau la alegorizare,

oarecum la fel ca și poeții, prin prezentarea lucrurilor într-o manieră care făcea ca interpretarea literală să fie ofensatoare sau ininteligibilă.

Pavel a fost cel care a făcut din alegorie un element de bază al lecturii creștine a Scripturii.18 În Scrisoarea sa către Galateni (4:21-27), el a declarat cu îndrăzneală că povestea lui Avraam, Sara și Agar este o "alegorie" și a procedat la deslușirea adevăratei sale semnificații spirituale. Și tot el a fost cel care a fost pionierul noțiunii că Scripturile - pentru Pavel și ceilalți creștini timpurii, care însemna doar Biblia iudaică - prefigurau evenimentele din dispensația creștină care urma să vină. Adam era "tipul" sau modelul analogic al viitorului (și acum prezent) Mesia, în sensul că păcatul celui dintâi prefigura moartea răscumpărătoare a celui de-al doilea Adam (Rom. 5:14), în timp ce experiențele israeliților din Sinai au avut loc "în mod tipic" pentru a-i avertiza pe creștini cu privire la rezultatele împotrivirii față de Dumnezeu - aceeași utilizare pe care Coranul o dă Bibliei. Generațiile următoare de creștini au fost extrem de pasionați de această exegeză prefigurativă sau tipologică și astfel, destul de neintenționat, au făcut ca "Vechiul Testament" al evreilor să fie întotdeauna legat de "Noul" al creștinilor, de prefigurare la prefigurat.

Când ne întoarcem de la Pavel la Evanghelii, ne aflăm într-o lume nu teribil de diferită. Și aici Biblia (și apocrifele) sunt analizate cu atenție pentru prefigurarea lui Iisus ca Mesia. Nimic din toate acestea nu este deosebit de nou în contextul midrașului evreiesc - în Luca 4:16-30, Isus este arătat făcând cam același lucru într-o slujbă dintr-o sinagogă din Galileea - și era în mod evident o modalitate convingătoare de a argumenta afirmațiile lui Isus asupra unui public evreu. Primii creștini evrei au făcut un pas mai departe; unul dintre ei, Symmachus, a pregătit o nouă traducere greacă a Bibliei. Aceasta nu mai supraviețuiește, dar, din observațiile lui Eusebiu, este aproape sigur că a fost un targum care argumenta și traducea. Un exemplu foarte timpuriu de exegeză creștină care provine direct dintr-un context de midrash iudaic și care a fost scrisă, probabil, de un evreu convertit, este Scrisoarea lui Barnaba, care alegorizează Biblia, în special legile sale dietetice, într-un mod cu totul remarcabil19.

De la neamuri la părinți

Cu timpul, creștinii și-au pierdut audiența evreilor sau a evreilor convertiți cărora Barnaba le-a adresat scrisoarea sa, drept urmare, s-au îndepărtat de metodele midrash-ului rabinic și s-au orientat spre alegoria lui Filon, care ar fi fost mai simpatică creștinului elenizat, odinioară neamț. Părinții creștini cunoșteau foarte bine metoda alegorică a lui Filon. Indiferent dacă l-au citit sau nu pe Filon înșuși, ei au primit o amplă instruire privind interpretarea alegorică de la doi care o făcuseră: creștinii alexandrini de la începutul secolului al III-lea, Clement și Origen. Toți acești cărturari - Filon, Clement, Origen și succesorii lor greci și latini - au încercat să formalizeze alegoria prin subdivizarea ei.20 Exista un acord general că exista atât un sens literal, cât și unul "spiritual" al Scripturii. O împărțire comună a acestuia din urmă era într-un sens moral nu foarte diferit de midrash-ul haggadic rabinic și o alegorie filoniană care pătrundea în adevărurile mai profunde, adică filosofice, încorporate în cartea sacră.

Cu toate că Părinții creștini au dat dovadă de o mare atenție la sensul literal al Scripturii, ei nu au cheltuit o mare cantitate de energie exegetică pentru a-l explica. Acest lucru nu era nefiresc, poate, în cazul Bibliei iudaice, ale cărei mitzvot-uri le respinseseră în mod explicit. Unul dintre cei care au luat-o în serios și care, în calitate de creștin, a fost determinat să concluzioneze că Biblia iudaică nu era deloc Scriptură a fost creștinul Marcion din secolul al II-lea. Acolo unde Barnaba a reușit să îmbrățișeze Biblia iudaică alegorizând-o aproape de nerecunoscut, Marcion a respins-o pur și simplu ca fiind inutilizabilă, nepotrivită și puțin probabilă ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu - în orice caz, nu Dumnezeul adorat de creștini. Marcion a fost respins la rândul său de Biserică: a fost excomunicat la Roma în anul 144 e.n. Biserica a păstrat Scriptura iudaică, deși majoritatea Părinților creștini au urmat exemplul lui Pavel și al Evangheliilor, oferind o interpretare mai degrabă tipologică decât literală a ceea ce ei numeau "Vechiul Testament "21, sau au urmat calea urmată de Filon, convertind o "filozofie mozaică" într-una platonică.

În cele din urmă, cei mai influenți interpreți creștini timpurii ai Scripturii - Clement (cca. 156-215) și Origen (cca. 185-254) în Orientul grec, Augustin (354-436) și Grigore cel Mare (540-604) în Occidentul latin - au recunoscut cu toții că diverse lecturi figurative sau alegorice pot completa sau chiar anula sensul literal al Scripturii și fiecare a încercat să le reducă la un anumit tip de ordine22. Origen credea că ar putea exista trei niveluri de înțelegere a Scripturii: sensul literal, cel moral și cel spiritual. Augustin a susținut patru: "ce lucruri sunt relatate ca fiind făcute", adică sensul literal sau istoric al textului; "ce lucruri sunt prezise", sensul profetic sau tipologic, cunoscut acum; "ce lucruri veșnice sunt intenționate acolo", o lectură spirituală a textului; și "ce trebuie să facem", Scriptura ca îndrumare morală.

Înțelegerea scripturală cvadruplă a lui Augustin a devenit populară în tot Occidentul latin, deși fără a exista un acord unanim cu privire la ce anume erau aceste diviziuni. În discuțiile ulterioare au existat puține dezacorduri cu privire la sensul literal al Scripturii: adevărul istoric al Bibliei și, într-o măsură și mai mare, Evangheliile Noului Testament trebuiau luate în serios, în timp ce sensul moral a rămas punctul de bază atât al predicării, cât și al contemplației. Tipologia a devenit mai puțin importantă în timp, deoarece nu mai era nevoie să se argumenteze cazul lui Isus ca Mesia în fața creștinilor care acum acceptau doar Noul Testament ca dovadă irefutabilă a lui Hristos ca Mântuitor. Sensul spiritual a devenit, de asemenea, lectura preferată atât de misticii, cât și de teologii Bisericii, la fel ca și de omologii lor evrei, care au găsit acolo adevăruri divine ascunse credinciosului obișnuit.

Scriptură și Tradiție

Exegeza scripturală nu era un simplu exercițiu școlar. Textul Noului Testament a devenit câmpul de luptă al dezbaterilor aprige asupra naturii lui Iisus, Dumnezeu și om, care s-au purtat în secolul al V-lea, iar exegeza a fost arma pe care toți combatanții au mânuit-o cu îndemânare și convingere.23 Mărturia scripturală, adesea formulată într-un limbaj familiar, popular și chiar familiar, trebuia convertită în moneda abstractă și erudită a teologiei, limbajul preferat al intelectualității Bisericii. Scriptura, după cum

s-a dovedit, a fost doar punctul de plecare. Mecanismul de conducere era exegeza, iar în spatele exegezei, cârmaciul de la cârmă, se afla un alt principiu elementar: tradiția24 .

Iudaismul, creștinismul și islamul posedau fiecare o Scriptură care era, prin consens universal, o Carte închisă. Dar tăcerea lui Dumnezeu era un lucru relativ, iar direcția sa providențială asupra comunității putea fi detectată și "citită" în alte moduri. La începutul dezvoltării creștinismului, de exemplu, se observă un echilibru subtil care operează între apelurile la Scriptură și tradiție. Nu era o întreprindere nouă. Pe vremea lui Iisus, noțiunea de tradiție orală separată de Scripturile scrise, dar în mod evident legată de acestea, era deja cunoscută, dacă nu universal acceptată, în cercurile evreiești. Iisus și fariseii au dezbătut de mai multe ori autoritatea tradiției orale și, deși nu pare să fi negat această premisă, Iisus, remarcau contemporanii săi, "a învățat pe baza propriei sale autorități", nu pe cea a unui alt înțelept. El a substituit autoritatea sa tradiției Părinților. Astfel, Isus se propunea pe sine ca sursă a unei noi tradiții transmise urmașilor săi și confirmate de Duhul Sfânt în ziua Cincizecimii.

Opinia creștină potrivit căreia exista o tradiție distinctă de Scriptură poate să fi început odată cu înțelegerea timpurie a Scripturii ca fiind sinonimă cu Biblia - o atenție exegetică serioasă nu a început să fie acordată Evangheliilor până la sfârșitul secolului al II-lea -, în timp ce "tradiția" era constituită din învățăturile și moartea răscumpărătoare a lui Iisus, ambele fiind plasate de Iisus însuși în adevăratul lor context "scriptural "25. Astfel, chiar și atunci când părți din învățăturile și acțiunile lui Isus au fost puse în scris în Evanghelii, și astfel au început să constituie o nouă Scriptură, specific creștină, distincția dintre Scriptură în sens biblic și tradiție în sens creștin a continuat să fie resimțită în comunitatea creștină26.

Episcopii și regula de credință

Dacă "transmiterea" (paradosis) creștină venea de la Isus, martorii și transmițătorii ei au fost apostolii. Evangheliile scrise merg până la ei și la fel și acea altă parte nescrisă a tradiției care, în secolul al doilea, a ajuns să fie numită "regula credinței" sau "regula adevărului" și care, în cuvintele lui Irineu, a fost "primită de la Apostoli și păzită în Biserică prin succesiunea prezbiterilor". Aici, tradiția apostolică, care includea interpretarea corectă a Scripturii, precum și anumite forme de comportament prescrise, este legată în mod explicit de faptul că episcopii sunt urmașii spirituali direcți ai apostolilor. Această noțiune a fost formalizată în jurul anului 175 e.n. și a fost susținută de întreaga Biserică27.

Episcopii vorbeau, așadar, cu autoritatea tradiției apostolice în spate. Uneori, vocile lor erau unice, dar autoritare, cea a unui Ignațiu, a unui Irineu, a unui Vasile sau a unui Hrisostom, dar exista și un curent larg de tradiție consensuală care se manifesta prin episcopii care se întruneau în sinoade sau, începând cu secolul al IV-lea, în conciliile ecumenice ale Marii Biserici. Ei puteau face referire la Scriptură, dar Scriptura nu era justificarea lor, așa cum nu era nici pentru rabinii din Mishna.28 Dar, spre deosebire de omologii lor rabinici, declarațiile sinodale ale episcopilor erau exprimate sub forma unei dogme - "S-a

hotărât" -, vocea era cea a tradiției apostolice și, deci, a lui Isus însuși. Odată exprimată, ea nu suferea niciun apel.

"Învățăturile Părinților" au fost un ingredient important în formularea doctrinei creștine și a dreptului canonic, dar influența sa nu este mai puțin vizibilă în interpretarea Scripturii.29 În toate cele trei comunități religioase, evreiască, creștină și musulmană, tradiția a controlat interpretarea Scripturii în primul rând prin definirea canonului scrierilor sacre, prin alegerea textelor de probă și prin înțelegerea autoritară a sensului acestor texte. Atacurile asupra tradiției și a gardienilor acesteia au fost făcute prin apelarea la o lectură literalistă a Scripturii și la afirmarea priorității sale absolute, așa cum au făcut saducheii și karaitii în iudaism și, oarecum diferit, hanbaliții și zahirinii în islam și reformatorii protestanți din creștinism. Atacurile puteau fi făcute și prin recurgerea la o formă alternativă de tradiție gnostică, una mai apropiată de o revelație privată, care permitea o lectură mai alegorică și mai spirituală a cărții sacre și astfel îl elibera pe adept de legea tradiționaliștilor. Aceasta a fost abordarea cabaliștilor evrei, a gnosticilor creștini și a grupurilor islamice șiite și "ezoterice".

Exegeza coranică

Deoarece Coranul nu era o revelație condiționată istoric, ci reflectă mai degrabă un arhetip ceresc etern, "Mama Cărții" (Coran 13:39; etc.), compus din aceleași cuvinte arabe, abordarea musulmană a exegezei sale a fost inițial destul de diferită de cea urmărită de evrei și creștini, deși Coranul nu a suferit cu ușurință nici traducerea, nici parafrazarea.30 Pornind de la premisa creștină, Iisus a fost propria sa revelație. El putea să-i predea cu autoritate semnificația și să transmită această învățătură discipolilor săi în mod formal și imperativ. Muhammad, în schimb, a fost canalul revelației lui Dumnezeu, așa cum a fost Moise, iar în timpul vieții sale nu a existat nicio îndoială că el și numai el a fost interpretul cu autoritate al acestei revelații pentru comunitatea musulmană. Explicațiile sale verbale ale Coranului au făcut parte din corpul de hadith-uri colectate mai târziu și deja menționate.

Putem deci să presupunem un corp de tradiție orală în Islamul timpuriu, o parte din ea fiind narațiune istorică, încorporată mai târziu în Viețile Profetului; o parte fiind halakică, piesele discrete fiind în cele din urmă modelate în legea islamică; și o parte, în cele din urmă, având un caracter exegetic.31 Aceste categorii suprapuse nu au fost în niciun caz respectate de autorii musulmani înșiși. Deoarece aceștia, ca și noi, foloseau textele coranice pentru a ilumina viața lui Mahomed și viceversa, lungi pasaje exegetice apar în primele biografii ale Profetului, în timp ce lucrările de exegeză (tafsir) profesate au acordat o atenție considerabilă descrierii circumstanțelor istorice care au înconjurat revelația unor surate individuale sau chiar versete ale Coranului.

Conform unei tradiții, a existat o interdicție timpurie împotriva interpretării Coranului.32 Totuși, aceasta nu pare să fi fost prea mult respectată.33 Primele tipuri identificabile de exegeză coranică erau foarte asemănătoare cu formele familiare de midrash haggadic evreiesc și prezentau unele dintre aceleași

motive: umplerea lacunelor din narațiunile coranice și construirea unei pietăți islamice autentice.34 Majoritatea narațiunilor în cauză erau biblice și, conform tradiției musulmane însăși, detaliile pentru elaborarea haggadică a acestora au fost furnizate de noii convertiți cu o cunoaștere deosebită a tradiției iudaice, atât biblice, cât și midrașice.

A modela o pietate islamică prin mijloace omiletice nu este același lucru cu a deriva din Scriptura musulmană un corp de enunțuri legale - hukm/pl. ahkam, în acest context echivalentul semantic al halakot-ului ebraic. Nu se știe cu exactitate când exegeții musulmani s-au îndreptat către practica comună evreiască a ceea ce se numea exegeza halakică35 , dar pentru a realiza acest lucru au trebuit mai întâi să stabilească așa-numitele ocazii ale revelației, cadrul contextual al fiecărei revelații36 .

Comentariul coranic

O formă obișnuită de comentariu musulman al Coranului este explicarea textului însuși, o procedură care presupune existența unui text canonic autoritar. Limba Coranului era, bineînțeles, araba, o "vorbire arabă clară", după propriile cuvinte ale Scripturii (Coran 16:103, 26:195). Dacă araba coranică era "clară" pentru audiența lui Mahomed de la Mecca și Medina, așa cum cu siguranță trebuie să fi fost într-o anumită măsură, nu este așa pentru cercetătorii moderni, și a existat o controversă considerabilă cu privire la faptul dacă dicțiunea Coranului era un dialect local, poate cel al Quraysh din Mecca, care este opinia tradițională, sau un fel de artă-vorbire ecumenică obișnuită pentru barzii orali beduini.37 Nici nu a fost în întregime "clar" pentru o generație ulterioară de musulmani, dintre care mulți nu aveau araba ca limbă maternă și care s-au îndreptat într-o direcție oarecum neașteptată pentru a fi ajutați în explicarea textului - spre operele poeților preislamici, altfel reprobabili. Această întoarcere a promovat o activitate paralelă de colectare și editare a acelei poezii.

Multe dintre aceste dezvoltări în exegeza islamică sunt atribuite în mod tradițional vărului mult mai tânăr al lui Mahomed, Ibn Abbas (d. 687), dar, ca multe alte asemenea atribuții din istoria islamică timpurie, este posibil ca scopul său să fi fost acela de a conferi vechime unui lucru care a avut loc cu un secol sau mai mult mai târziu.38 Ceea ce știm cu certitudine este că cea mai mare parte a primei exegeze islamice a fost asimilată în Culegerea de explicații pentru exegeza Coranului, numită pur și simplu Exegeza (al-Tafsir), a lui al-Tabari (d. 923), care de atunci și până în prezent a ocupat un loc de frunte în interpretarea musulmană a Coranului.39 Exegeza parcurge maiestuos Coranul sura cu sura, combinând comentarii juridice, istorice și filologice de mare densitate, și susține fiecare judecată printr-un lanț de autorități care merge până la contemporanii lui Mahomed, faimoșii companioni ai Profetului.

Deoarece el însuși s-a adresat ocazional acestei chestiuni, din comentariul lui al-Tabari reiese că în vremea sa se înțelegea deja că exista o altă distincție în abordarea exegetică care traversa categoriile tocmai discutate: cea dintre tafsir sau exegeza "simplă" și tawil, care este adesea înțeleasă în sens larg ca exegeză alegorică. Distincția poate să se întoarcă la Coranul însuși (3:7), care pare să sugereze că există

două tipuri de versete în Scriptură, cele al căror sens este clar și cele care necesită un anumit tip de explicație, pe care Coranul însuși o numește tawil.40 Explicația poate că, inițial, nu a fost mai mult decât aplicarea raționamentului personal (ijtihad) sau a cercetării (nazar) la text, spre deosebire de acceptarea pe bază de autoritate a sensului simplu - o distincție curentă, și dezbătută, în cercurile juridice. În această accepțiune, diferența dintre tafsir și tawil nu era între pasajele exoterice și cele ezoterice, ci mai degrabă între pasajele clare și cele ambigue. Acolo unde tawil a căpătat asocierea sa alegorică a fost utilizarea sa în "exegeza aplicată", adică utilizarea principiilor exegetice pentru a obține din Scriptură înțelegeri dogmatice și mistice de care atât Mahomed, cât și Coranul erau poate total nevinovați.

Sfidarea tradiției

Cei mai mulți dintre comentatorii și comentariile discutate până în acest punct au operat în cadrul unei tradiții care a considerat corpul de hadith-uri ca fiind principalul instrument exegetic pentru înțelegerea Coranului, în special în materie juridică, în mod similar cu modul în care Talmudul a servit acest scop față de Tora în iudaism. Dar tradiția nu a rămas necontestată. În ambele contexte religioase au existat provocări din partea "spiritualiștilor" care pretindeau o înțelegere mai profundă a Cărții și, prin urmare, o eliberare de ansamblul de prescripții pozitive pe care înțelepții le extrăseseră exegetic din ea prin recurgerea la "tradiție". Esenienii și creștinii i-au confruntat pe farisei cu o astfel de înțelegere specială la vremea lor, așa cum mai târziu cabaliștii au făcut-o cu rabinii. În Islam, sufiții și șiiții deopotrivă puteau contrapune tradiția spirituală transmisă de părinții lor spirituali și de imamii infailibili la halakot-urile jurisprudenților derivate din tradiție.

Dar provocarea ar putea fi montată într-un alt mod. Scurtele remarci ale lui Josephus despre saduchei îi caracterizează ca fiind un grup care respingea orice lege care nu era conținută în mod explicit în Tora. Aceasta era o negare directă a tradiției fariseilor de la Părinți: numai Tora era revelație și trebuia interpretată în mod direct, literal; orice altceva este în cel mai bun caz speculație și în cel mai rău caz inovație. Auzim această acuzație încă o dată în iudaism, acolo îndemnată de un grup numit Karaites împotriva rabinilor babilonieni din secolul al VIII-lea. După cum am văzut deja, aceasta a fost, de asemenea, o acuzație fundamentală a reformatorilor împotriva interpretării Scripturii de către Biserica Romană.

Karaiții erau literalmente "cititori" care își limitau lectura la Scriptură și încercau să trăiască în conformitate cu preceptele sale explicite și numai cu acelea.41 Nu știm cum au reușit Karaiții să facă acest lucru într-o societate deja îndepărtată de moravurile și modul de viață din epoca patriarhală. Literalismul a adus libertatea față de halakot-urile rabinice, este adevărat, însă multe dintre acestea din urmă nu erau "povara" sugerată uneori de sursele creștine, ci aduceau efectiv mitzvot-urile biblice în concordanță cu obiceiurile locale și circumstanțele în evoluție, la fel cum a făcut hadith-ul în islam. Atracția karatiților era reprezentată de amenințarea pe care o reprezentau pentru puterea rabinatului.42 Dar este îndoielnic faptul că Tora, veche de un mileniu, putea într-adevăr servi în sensul său literal ca un

cod normativ pentru o comunitate evreiască din secolul al VIII-lea, iar versiunea unei societăți a Torei prezentată de liderul karait Anan ben David s-ar putea să fi naufragiat din cauza propriului său literalism.

O generație ulterioară de karatiști, sub conducerea lui Benjamin al-Nihawandi și Daniel al-Qumisi, a urmat o cale diferită; ei au acordat evreilor privilegiul de a fi proprii rabini, de a-și construi propriul Talmud pornind de la o Tora comună. A fost, din nou, o posibilitate atractivă, iar karatismul s-a răspândit departe de locul său de origine babilonian, ajungând în comunitățile evreiești din toată Cămara Islamului și dincolo de ea. Conducerea intelectuală s-a îndepărtat de mitzvot în ceea ce la prima vedere pare o direcție neașteptată, spre speculații filosofice și interpretarea alegorică a Scripturii. Este posibil ca ei să fi urmat o pildă islamică. Așa cum au arătat primii teologi musulmani cunoscuți sub numele de mutiliti, Scriptura putea fi controlată la fel de eficient prin cercetare rațională ca și prin apelul la tradiție.

În islam găsim paralele distincte cu poziția karaită la kharijiti, al căror simț al comunității islamice a fost deja discutat. Kharijitii au încercat să stabilească o comunitate musulmană și un mod de viață musulman bazat pe Coran fără a beneficia de "interpretarea" sensului simplu al textului și, din nou, la fel ca și primii karaiti, au adoptat o poziție severă față de asocierea cu cei care nu le împărtășeau viziunea. Kharijitii și-au expus opiniile la sfârșitul secolului al VII-lea, cu mult înainte ca impunătorul corp de hadith și prescripțiile derivate să fie în vigoare, astfel că ei reacționau probabil la ceea ce ei considerau a fi un comportament monden și neislamic, mai degrabă decât la o tradiție opresivă.

Tradiția în islam

Tradiția a fost și este o forță puternică în islam. Deși dovezile nu sunt numeroase, cu greu se poate pune la îndoială faptul că viața tribală a arabilor preislamici și cea a fraților lor din secolul al VII-lea din mediile ceva mai urbane din Mecca și Medina erau guvernate de sunna, obiceiuri decretate sau instituite de un individ care mai târziu au devenit practica comună a tribului. Există cazuri în care Profetul însuși își consideră propriile acte ca stabilind un precedent pentru umma, dar cea mai fermă dovadă a existenței ideii că obiceiul Profetului era cumva normativ în islam este includerea acestuia în jurământul depus de cel de-al treilea calif, Uthman, la accederea sa în 644.43

Shafii nu a inventat și nici nu a popularizat hadisul ca formă de pietate populară; el discuta despre prioritatea anumitor principii juridice. O mai mare amploare a hadith-ului poate fi observată la "tradiționaliștii" (ahl al-hadith), o categorie largă și amorfă de musulmani care, la fel ca și kharijitii, tânjeau după o societate orientată spre Coran, completată acum de acea versiune idealizată a generației anterioare de musulmani care și-a găsit portretul definitiv în hadith. Aceștia venerau Coranul alături de Dumnezeu însuși și înclinau spre o interpretare reverențios de strictă a textului său.

Opoziția față de tradiționaliști a venit din partea teologilor naștери ai islamului, ahl al-kalam sau "partizanii dialecticii", în special din partea grupului cunoscut sub numele de Mutaziliți. Nu se știe dacă Mutaziliții au respins hadith-ul sau, așa cum pare mai probabil, au adoptat o viziune mai hipercritică asupra acestuia decât era obișnuit în majoritatea cercurilor musulmane. Ei preferau să se bazeze pe Coran, pe care nu ezitau să îl interpreteze metaforic pentru a evita antropomorfismele grosolane ale pietiștilor cu mintea simplă. Dar disputa lor cu tradiționaliștii a fost mai profundă decât atât. Venerarea celor din urmă pentru ipsissima verba a Coranului și insistența mutilită de a folosi metode dialectice de analiză au ajuns la termen în dezbaterea profundă dacă Coranul a fost creat, așa cum afirmau mutilitii și tradiționaliștii, sau dacă este etern, coevalent și egal cu Dumnezeu44.

Tradiția și rațiunea în exegeza islamică

Pentru mutaziliți, un Coran necreat și etern era un afront teologic adus unui Dumnezeu unic, precum și un manechin care înlănțuia rațiunea și conștiința umană de un text, oricât de venerat ar fi acesta din urmă. În ochii tradiționaliștilor, Coranul necreat era o întruchipare misterioasă a sacrului, o legătură aproape sacramentală între un Dumnezeu transcendent și creația sa pământească. Într-o luptă verbală în care toate armele aparțineau dialecticienilor, este dificil de pus cap la cap nuanțele poziției tradiționaliste, dar din ahl al-hadith au ieșit două "școli" islamice, cele ale lui Ahmad ibn Hanbal (d. 855) și Dawud ibn Kalaf (d. 884), din care se poate desprinde o poziție coerentă. Amândoi au insistat asupra sensului evident (zahir; adepții lui Dawud erau numiți Zahiris) atât al Coranului, cât și al hadith-ului - din motive pioase și conservatoare, cu siguranță, dar aproape la fel de sigur ca o reacție la exegeza mutazilită bazată pe analogie și pe ceea ce ei numeau "investigație" (nazar).

După cum vom vedea în discuția noastră despre teologie, exegeza se afla în centrul dezbaterii privind pretențiile conflictuale ale credinței și rațiunii în domeniul religiei revelate. Teologii raționalizatori au smuls o parte din drepturile de exegeză de la avocați, deoarece erau mai pricepuți în exegeza alegorică. Tradiționaliștii erau legați prin propriile lor premise juridice de interpretarea literală a Scripturii, legătură care îi angaja în pasajele nehalice la anumite antropomorfisme grosolane pe care dialecticienii le puteau devoala cu argumente. Mai mult, teologii își permiteau o gamă exegetică mult mai largă și puteau aplica atât învățătura, cât și imaginația la textul Scripturii, în timp ce tradiționaliștii erau în mare parte limitați la argumente derivate din retorică și filologie. Atractivitatea tafsirului teologic este demonstrată de poziția câștigată de comentariul quranic al mutațiilitului Zamakhshari în rândul tuturor segmentelor comunității islamice, precum și de faptul că exegeza alegorică discreditată a lui Filon a găsit un nou public odată ce teologii evrei sub islam au redescoperit filosofia.

Exegeza iudaică, în stil arab

După cum am văzut deja, rabinii au cultivat atât tipul legal, cât și cel omiletic de exegeză a Bibliei, dar apoi, în secolul al X-lea, sub influența inconfundabilă a mediului lor musulman din Orientul Mijlociu,

evreii au început să urmărească o nouă abordare a citirii Scripturii. Primul susținător al acesteia a fost Saadya ibn Yusuf (882-942), savantul de origine egipteană care a devenit gaon al cercurilor rabinice irakiene, care până atunci se mutase din provincia Sura în metropola Bagdad, sediul califatului. Saadya a realizat o primă traducere în arabă a Bibliei pentru evreii din Mesopotamia, care acum vorbeau araba. Dar, la fel de important, traducerea sa a fost însoțită de un amplu comentariu al textului, iar acesta din urmă a pus exegeza biblică pe o nouă cale.45

Rabinii care se ocupau de midrash nu se preocupaseră până atunci prea mult de context. Atenția lor era fixată aproape exclusiv pe textul în sine sau, mai exact, pe cuvintele sale: ceea ce se credea că au spus (sau nu) și, poate mai important, ceea ce au intenționat. Comentatorii musulmani ai Coranului au privit însă Cartea lor în mod diferit. Ei au citit-o ca pe un produs literar, nu al lui Mahomed, desigur, ci al lui Dumnezeu însuși, dar totuși ca literatură. Astfel, Coranul era deschis și chiar necesita același tip de analiză literară și retorică ca și bogata (și profană) tradiție poetică a arabilor.46 Și din nou, și în mod destul de contraintuitiv, comentatorii musulmani au citit Coranul, cu lipsa sa aproape sfidătoare de context istoric, ca pe un document istoric. Ei au căutat ocaziile foarte concrete de revelație din viața lui Mahomed și au încercat să le încadreze în versete din Coran.

Odată cu Saadya, rabinii au început să facă același lucru cu Biblia, folosind metoda care a devenit cunoscută sub numele de peshat, numită uneori citirea "simplă" sau "literală" a Scripturii, dar care este de fapt o abordare profund contextuală a textului. Este posibil ca rabinii să fi avut un avantaj față de modelele lor musulmane. Aceștia din urmă aveau, în general, doar limba arabă la dispoziția lor exegetică, în timp ce savanții evrei aveau la dispoziție nu doar ebraica, biblică și rabinică, ci și aramaica și, bineînțeles, araba lor de acum nativă, o limbă care se dezvoltase până atunci într-un instrument literar suplu și elegant, capabil să exprime totul, de la banalități până la cele mai pretențioase chestiuni tehnice. Evreii au absorbit tradiția literară arabă și au pus-o în valoare, nu numai în interpretarea Scripturii, unde metoda peshat sau contextuală a devenit foarte răspândită printre sefardim, evreii din ținuturile musulmane, ci, cel mai surprinzător dintre toate, în resuscitarea ebraicii ca mediu literar pentru producerea, în Spania, a unui corp extraordinar de poezie cu totul laică.47

Francezul Rashi ilustrează, poate, deplina înflorire a metodei midrash rabinice.48 Dar spaniolul Abraham ibn Ezra (1089-1164) a transportat metoda contextuală, cu abilitățile lingvistice concomitente, din lumea musulmană, unde era practicată de exegeții sefardici, la comentatorii evrei din Europa creștină care cunoșteau puțin sau deloc tradiția literară arabă. Născut în Spania, Ibn Ezra a călătorit mult prin Domnia Islamului, dar convertirea fiului său la islam în 1140 l-a împins, sau l-a forțat, la exil creștin, unde a călătorit în Italia, Franța și chiar, ocazional, în Anglia. Ca și Saadya, Ibn Ezra a fost un polimat și un istoric cultural. Scrierile sale ebraice, în special o gramatică ebraică și o istorie a studiilor lingvistice ebraice, au oferit cercetătorilor evrei din Europa occidentală o introducere convingătoare și atractivă, în haină ebraică, în poetica și filologia Spaniei arabe musulmane. Comentariile multiple ale lui Ibn Ezra la Scriptură sunt adesea îndrăznețe și inovatoare, adesea asupra aceluiași text din perspective diferite, și toate au avut o mare influență asupra perspectivelor scripturale ale elitei rabinice din Europa creștină49.

CAPITOLUL ȘASE

Adorarea lui Dumnezeu

Cele mai multe comunități religioase au impus sau recomandat adepților lor diverse forme de adorare, adică recunoașterea, într-un anumit mod formal, a existenței și a puterii lui Dumnezeu. Formele sale principale sunt rugăciunea, sau adresarea directă către Dumnezeu, folosind în general propriile cuvinte ale lui Dumnezeu, adică Scriptura, și ritualul, îndeplinirea anumitor acte considerate a fi acceptabile sau plăcute lui Dumnezeu. Cuvântul "liturgic" adaugă atât rugăciunii, cât și ritualului noțiunea că oricare dintre ele sau ambele sunt formale, publice și, adesea, sociale.

Tora explică închinarea

Deși Tora are remarcabil de puține lucruri de spus despre rugăciune, este extrem de detaliată și prescriptivă în ceea ce privește ritualul, în principal sub forma sacrificiilor (ofrande de animale, cereale, vin) care trebuie oferite în anumite momente, în anumite locuri, de către un anumit personal. Biblia proiectează aceste prescripții până în zilele în care israeliții se aflau în pustiul Sinai, unde ritualurile se desfășurau într-o incintă sacră din cadrul taberei mobile a israeliților. Totuși, ele au primit forma lor clasică în templul lui Solomon din Ierusalim, în special după anul 621 î.Hr. când regele Iosia a centralizat în templul din Ierusalim toate sacrificiile israelite, care erau încă oferite în alte centre de cult din Eretz Israel.1 Chiar și după ce templul a fost distrus de babilonieni, evreii care s-au întors din exil au restaurat atât clădirea, cât și ritualurile sale, iar sacrificiile au continuat să fie oferite în Casa Domnului de pe dealul estic al Ierusalimului până la distrugerea sa finală de către romani în anul 70 e.n.

Pentateuhul descrie în detaliu modalitățile de sacrificiu, fie de către și pentru comunitate, fie pentru indivizi, dar întotdeauna în templu și toți într-o stare purificată - preot, ofițer și obiect de sacrificiu. Jertfele comunitare erau oferite zilnic, la fiecare lună nouă - evreii urmează un calendar lunar - și la cele trei mari sărbători de pelerinaj: "Booth" (Sukkoth), toamna, și "Paștele" (Pesach) și "Săptămânile" (Shavuoth), primăvara.2 Cel mai solemn moment al anului liturgic era perioada penitențială care se deschidea cu Anul Nou (Rosh ha-shana) și se încheia cu Ziua Ispășirii (Yom Kippur), când se desfășura o mare liturghie de ispășire în templu.3

Aceste sacrificii aproape constante au fost conduse de la început exclusiv de casta ereditară de bărbați stabilită la porunca lui Dumnezeu.4 Acești preoți (kohenim), urmașii lui Aaron, fratele lui Moise, își ocupau posturile în curțile interioare ale templului, în runde alocate, sub conducerea unui mare preot. Ei primeau, pregăteau și sacrificau jertfele celorlalți israeliți. Unele dintre jertfe erau consumate în întregime de foc, un "holocaust" în limba greacă; altele erau consumate doar parțial, restul fiind rezervat pentru preoți. Cu greu ar fi putut fi altfel, din moment ce tot ceea ce se oferea în templu devenea tabu și era scos din uzul comun. Preoții înșiși, precum și familiile lor, trebuiau să respecte un grad mai mare de puritate rituală decât ceilalți israeliți. Preoții au continuat să slujească în templu și, în general, să acționeze ca îndrumători religioși ai comunității până la distrugerea templului în anul 70, când rolul lor de conducere, deși nu și funcțiile liturgice - ținute în suspensie până la reconstruirea templului în era mesianică - au trecut în sarcina rabinilor.5

În vremurile post-exilice, toate marile sărbători liturgice, cu posibila excepție a lui Rosh ha-shana, erau strâns legate de templul din Ierusalim, iar odată cu distrugerea acestuia în anul 70, ele au trebuit să fie transferate fie în casă, fie în sinagogă. Originile acestei din urmă instituții sunt încă subiect de dezbatere. Unii susțin că a apărut ca un centru comunitar în timpul exilului babilonian, când evreii au fost izolați de centrul de cult din Ierusalim. Alții o văd ca pe o instituție inspirată de farisei, cu o intenție total diferită. Oricum ar fi, sinagoga a evoluat, poate chiar înainte de distrugerea templului, de la o simplă casă de adunare (bet ha-knesset) la o adevărată casă de rugăciune (bet ha-tefilla). Ea a devenit centrul vieții liturgice iudaice după anul 70, iar până în secolul al IV-lea creștin a dezvoltat nu numai o liturghie fixă, ci și o formă arhitecturală distinctă.6

Cultul evreiesc după distrugere: Sinagoga

Cultul sacrificial evreiesc a luat sfârșit odată cu distrugerea templului, iar după aceea locul său a fost luat de servicii care ofereau rugăciuni de laudă și ispășire, mai degrabă decât sacrificii vii pentru aceleași scopuri. Dar iudaismul a fost mult mai mult decât oferirea de rugăciuni sau chiar un anumit tip de comportament etic. Ceea ce îi fusese dat lui Moise la Sinai, legea scrisă a Torei și tradiția orală întruchipată în cele din urmă în Talmud, nu erau pur și simplu termenii unui legământ care trebuia respectat de fiecare evreu, ci materia unei vocații liturgice speciale. Bet ha-midrash-ul, unde Talmudul era studiat cu atâta dragoste, era un loc de cult la fel de important ca bet ha-tefilla sinagogală, iar studiul Torei și al Talmudului era un imperativ moral la fel de eficient ca și rugăciunea.

Slujba publică din sinagogă avea loc în Sabat, o zi săptămânală de bucurie și de reținere de la muncă, și în alte zile sfinte de sărbătoare, ispășire sau reculegere. Acesta începea cu recitări din Scripturi. Mai întâi erau pasaje în serie din Tora distribuite fie pe un ciclu de trei ani, curent în Palestina din secolul al II-lea până în secolul al V-lea e.n., fie pe un ciclu de un singur an, care era folosit în Babilonia cam în aceeași perioadă și care a ajuns în cele din urmă să prevaleze în majoritatea comunităților evreiești.7 Recitarea pasajului săptămânal din Tora, care era însoțit verset cu verset de traducerea aramaică (targum), era urmată de haftara, un pasaj ales în mod corespunzător, de aproximativ zece versete extrase din Profeți și

însoțit din nou de un targum. După intonarea unui psalm, predicatorul începea partea omiletică a liturghiei. El citea mai întâi un "verset de deschidere" (petiha) ales de el însuși din Profeți sau din Scrieri, iar apoi începea să împletească toate lecturile într-un ansamblu exegetic și etic coerent.

Putem reconstitui această ceremonie deoarece primele comentarii omiletice păstrate despre Scriptură urmează acest format și probabil că reflectă practica sinagogală. Rugăciunea privată, în mod normal de trei ori pe zi, și liturghia domestică a iudaismului, care nu are o paralelă reală nici în creștinism, nici în islam, au lăsat mult mai puține urme ale evoluției lor.8 Chiar dacă sunt compuse în mare parte din pasaje scripturale, iar unele, cum ar fi Shema și binecuvântările din Amida, erau deja recitate într-o formă sau alta în perioada Mishnaică și poate chiar mai devreme, formalizarea liturghiei iudaice - chiar și ținând cont de diferențele regionale și sectare - a fost opera savanților medievali din Europa și din Lăcașul Islamului.9

Iisus și cultul primilor creștini

Putem fi siguri că Iisus a participat la liturghiile templului din Ierusalim, precum și la slujbele din sinagogile din Galileea. Dar moștenirea sa liturgică de durată este așa-numita Cina cea de Taină, o masă pe care Iisus a celebrat-o cu cei Doisprezece în noaptea de Paște, cu o zi înainte de a muri. Așa cum este descrisă în Evanghelii și în Pavel, are multe asemănări cu o masă de Paște (dar și multe deosebiri), și așa au ales să o vadă primii creștini. Reconstituirea sa - Euharistia, așa cum a fost numită de la grecescul eucharizein, a aduce mulțumiri - a devenit principala formă de cult liturgic creștin. Așa cum ne este descris prototipul, Isus a luat pâine - azimă, matzoh, dacă era într-adevăr o masă de Paște - a mulțumit, a frânt pâinea și a dat-o celor prezenți cu cuvintele "Luați. Acesta este trupul Meu". La fel, cu o cupă de vin, a spus: "Acesta este sângele Meu, al Noului Legământ, care a fost vărsat pentru mulți". Pavel, a cărui mărturie despre acest eveniment este cea mai veche, a adăugat: "Faceți aceasta în memoria mea "10 .

Iisus a trăit la sfârșitul perioadei celui de-al Doilea Templu și nu a avut nicio dispută vizibilă cu sacrificiile templului. Este dificil de spus dacă avea în minte acel templu în scena ultimei cine. Totuși, în altă parte în Evanghelii, Isus însuși este identificat în mod explicit ca fiind "mielul lui Dumnezeu", animalul de sacrificiu prescris pentru Paște, iar asocierile cu Paștele sunt destul de explicite la Pavel: "Hristos, mielul nostru pascal, a fost sacrificat" (1 Cor. 5:7). Dacă Isus a fost jertfa de Paște pentru Pavel și pentru alții din acea generație, El a devenit atât jertfa, cât și marele preot jertfitor pentru autorul Scrisorii către Evrei din Noul Testament. Această imagine a lui Isus ca victimă de sacrificiu și, în același timp, preot de sacrificiu a dăinuit în creștinism. La fel și reconstituirea liturgică a mesei euharistice a fost interpretată în mod universal, cel puțin până la Reformă, ca o jertfă, "jertfa Liturghiei" în creștinismul latin, cu ministrul sacerdotal al Bisericii în locul lui Isus și cu elementele pâinii și vinului de pe masa-altar transformate în trupul și sângele sacrificial11.

Liturghia euharistică

Pe măsură ce creștinii au devenit mai conștienți de sine și au început să-și dezvolte propria liturghie particulară, este firesc să credem că s-au comportat ca evreii care erau și s-au bazat pe practicile liturgice evreiești care le erau familiare.12 Primii creștini par să fi avut, de fapt, o întâlnire de rugăciune (synaxis) construită după modelul serviciului sinagogal emergent și o celebrare euharistică separată cu asociații sacrificiale pascale. În cele din urmă, cele două au fuzionat în liturghia euharistică, ale cărei elemente sunt încă destul de evidente. Prima a fost așa-numita Liturghie a catehumenilor, adică partea liturgiei încă deschisă celor care se aflau în curs de instruire (katechesis) pentru botez.13 Aici antecedentele sinagogale sunt evidente: lecturi scripturale (Vechiul Testament/Paul/Vanghelii, de obicei pe o temă interconectată), urmate de o omilie bazată pe aceste lecturi și încheiate cu o rugăciune comună.14 La terminarea rugăciunii, toți, cu excepția celor botezați, erau concediați și începea Euharistia propriu-zisă: oferirea pâinii și a vinului, consacrarea lor prin formula lui Isus însuși la Cina cea de Taină și, prin aceasta, transformarea lor în trupul și sângele lui Hristos, care erau apoi distribuite și consumate de către adunare.15

Euharistia și alte forme de cult creștin au devenit mai elaborate și mai standardizate odată cu trecerea timpului.16 Pe măsură ce creștinismul a ieșit din mediul său iudaic inițial și a intrat în lumea elenă și neamurilor, a existat fără îndoială o întrepătrundere a spiritului și a vocabularului cu ritualurile păgâne, în special cu cele ale așa-numitelor religii ale misterelor, aflate la apogeu în secolul al III-lea. La început, riturile creștine au fost celebrate, la fel ca unele slujbe din sinagogile contemporane, în case particulare, care puteau servi și ca centru de adunare, un bet ha-knesset - în greacă, ekklesia - pentru comunitate. În vremuri de persecuție, creștinii au intrat literalmente în subteran, în peșterile funerare numite catacombe, pentru ritualurile lor. Când persecuțiile au luat sfârșit, creștinii au construit săli de rugăciune speciale, unele locale și modeste, altele cu o somptuozitate imperială. Ei au preluat un tip comun de clădire romană, sala de audiență imperială numită bazilică, și au folosit-o pentru liturghiile lor din ce în ce mai elaborate.17

Liturghia creștină: Temă și variațiuni

Forma exactă a liturghiei creștine a variat de la un loc la altul. Majoritatea materialelor disponibile pentru reconstrucția liturghiei euharistice creștine timpurii, cum ar fi Didahia de la sfârșitul secolului I sau începutul secolului al II-lea și Constituția apostolică din aproximativ 380 e.n., se referă la un tip de slujbă în uz în centrele urbane din Siria până în jurul anului 400 e.n.18 O altă formă diferită era curentă în Egipt cam în aceeași perioadă. Ambele erau în limba greacă, dar Euharistia a fost celebrată la început în aramaica creștină - dialectul numit siriac - la Edessa, și este încă în uz în bisericile orientale astăzi sub rubrica "Liturghia lui Mari și Addai". La Roma și în provinciile africane ale imperiului, slujbele erau în limba latină și, din nou, forma "slujbei romane", așa cum era numită liturghia euharistică, era diferită în detalii de versiunile orientale contemporane ale aceleiași slujbe.19 Ceea ce a urmat în Orient mărturisește, la fel de sigur ca și evoluția structurii ierarhice, despre centralizarea crescândă a Marii Biserici și despre standardizarea consecventă a practicilor sale. O "liturghie a Sfântului Iacob", care este

posibil să își fi avut începuturile la Ierusalim, și o slujbă paralelă atribuită Sfântului Marcu au început să alunge toate liturghiile locale în sediile patriarhale din Antiohia și, respectiv, Alexandria. Iar odată cu creșterea puterii politice și a prestigiului Constantinopolului, practica sa liturgică, așa-numitul "Sfântul Vasile", nu numai că a dominat în bisericile din Anatolia, dar, pe măsură ce naționalismul și separatismul au crescut în Siria și Egipt, a căpătat un cachet oficial ca liturghie a Bisericii Ortodoxe Răsăritene.20

În cadrul acestor tipuri au existat, desigur, tot felul de variații, dar anumite elemente au rămas constante.21 Divizarea în două părți a fost deja menționată. Prima, synaxis, era precedată de "mica intrare" a celebranților în zona sanctuarului, era compusă din lecturi scripturale intercalate cu psalmi și se încheia prin concedierea catehumenilor. În acest moment începea Euharistia propriu-zisă. După "marea intrare" urmau diverse rugăciuni de salut și comemorare, recitarea unui crez (symbolon) și sărutul păcii. Au fost citite dipticele, listele cu cei vii și cei morți în comuniune cu o anumită biserică, și au fost recitate o serie de rugăciuni de ofrandă. Preotul celebrant începea apoi partea cea mai sacră a liturghiei, anafora, pe care o iniția prin îndemnul adresat credincioșilor de a-și înălța mintea către Dumnezeu. A urmat un imn către îngeri, apoi o amintire (anamnesis) a patimii lui Isus și o invocare (epiklesis) adresată Sfântului Duh pentru a se coborî peste pâinea și vinul care au fost așezate pe altar. A urmat o binecuvântare finală, iar anafora s-a încheiat cu Rugăciunea Domnească. Ceea ce a rămas a fost frângerea pâinii, transformată acum în trupul lui Hristos, și împărțirea vinului/sângelui cu credincioșii.

Episcopi și preoți

La un moment foarte timpuriu, care nu poate fi determinat cu exactitate, cineva prezida Euharistia, sau o "celebra", cum s-a spus mai târziu. După cum arată scrisorile lui Pavel, primele comunități creștine, încă în majoritate covârșitoare evreiești, aveau diverse figuri de autoritate. Auzim de "învățători", "profeți", "bătrâni" și "supraveghetori", care au primit cu toții darul Duhului, deși nu există nicio indicație foarte clară cu privire la modul în care funcțiile lor erau exercitate în comunitate. Se poate presupune că toate acestea reflectau practica curentă a sinagogii din Diaspora. Totuși, destul de curând, supraveghetorul (episkopos) era cel care juca rolul de lider în fiecare ekklesia sau congregație. Încă de la sfârșitul primului secol, episcopul era menționat ca succesor al apostolilor și, prin urmare, ca fiind principalul purtător al tradiției creștine autentice. Ca atare, episcopul era în posesia unică a magisteriului, puterea de învățătură în Biserică.

Evoluția "bătrânilor" (presbyteroi) pare să fi fost o evoluție separată, dar paralelă. După cum s-a menționat deja, Scrisoarea Noului Testament către Evrei îl anunță pe Isus ca fiind noul mare preot care inaugurează o nouă preoție. Dar Isus nu a numit pe nimeni care să îl înlocuiască la ritualul euharistic, indiferent de forma pe care a luat-o la început, nici pe apostolii săi, nici pe altcineva; și, într-adevăr, nici nu a putut sau nu a "făcut" pe cineva preot, așa cum era înțeles termenul în acel timp și loc. Cu toate acestea, în cele mai vechi surse, episcopul prezidează invariabil Euharistia. Este posibil ca episcopul și presbiterul să fi fost, de fapt, o singură funcție care a devenit separată și distinctă de-a lungul secolului al doilea, pe măsură ce creștinismul s-a răspândit în zone mai îndepărtate. Prezbiterul a apărut ca un oficial

distinct însărcinat cu îndeplinirea unora dintre funcțiile episcopului, în special prezidarea Euharistiei comunitare.

Cultul la Mecca

Mediul religios al lui Iisus este ca o scenă luminată de lumina reflectoarelor în comparație cu teatrul întunecat al Meccăi preislamice. Nu numai că sursele pentru aceasta din urmă sunt târzii și incerte; monoteismul militant al islamului a șters aproape complet urmele, atât ritualurile, cât și miturile etiologice care le însoțeau, ale păgânismului de la Mecca. Știm că sanctuarul central construit din piatră, numit Kaaba, era foarte vechi și că era socotit "casa" divinității aniconice a Meccăi, numită pur și simplu "zeul", în arabă al-ilah, prin eliziune Allah.22 Știm, de asemenea, că alți zei și zeițe - Coranul le numește pe acestea din urmă "fiicele lui Allah" - au fost adorate în aceeași incintă sacră (haram). Sacrificiul era principala formă de ritual, dar existau și altele, dintre care unele au fost preluate în islam, cum ar fi ritualul de alergare în jurul Kaaba și înainte și înapoi între două dealuri din apropiere. O formă de rugăciune era "aclamația", o ejaculare strigată de laudă. Coranul nu a fost impresionat: el caracterizează rugăciunile și ritualurile Meccanilor ca fiind "aplauze și fluierături". Și, în cele din urmă, există propria practică a lui Mahomed: pare foarte probabil ca "recitările" cântate de Mahomed la Kaaba, care este locul unde au început, să fi fost o formă familiară de exprimare religioasă în Mecca păgână.

Monoteismul insistent al lui Mahomed a îndepărtat în cele din urmă rugăciunea (salat) de versiunile păgâne și, posibil, și stilurile lor. Sacrificiul a fost interzis - nu știm cum și când - chiar și pentru Allah la Kaaba, iar în ceea ce poate a fost cea mai drastică mișcare dintre toate, Coranul a interzis intercalarea (9:27), introducerea periodică a unei luni într-un calendar lunar pentru a ține pasul cu respectarea sezonieră a calendarului solar. Spre deosebire de evrei și de creștini, musulmanii nu vor avea sărbători sezoniere.23 În alte privințe, totuși, ritmurile timpului au fost respectate. Musulmanii erau îndemnați să se roage de cinci ori pe zi la ore solare fixe (și, la fel ca cel puțin unii dintre contemporanii săi păgâni, cu fața spre Kaaba din Mecca).24 Postul ritual durează întreaga lună lunară Ramadan, de la lună nouă la lună nouă, zilnic, de la răsăritul la apusul soarelui.25 Hajj sau pelerinajul, o altă moștenire din păgânism, se desfășoară pe parcursul a șase zile din propria lună lunară.

Ritualul musulman: rugăciune și pelerinaj

Rugăciunile zilnice prescrise de musulmani sunt o combinație de expresii scurte și semivocalizate ale laudelor divine, majoritatea de tip quranic, și diverse posturi aproape sigur de origine preislamică. Ele pot fi efectuate în particular în orice cadru demn, dar rugăciunea de prânz de vineri are o semnificație liturgică specială, deoarece este o rugăciune prescrisă de congregație, a cărei caracteristică cea mai particulară este o predică (khutba).26 În vremea lui Mahomed, congregația, care era de fapt umma, se aduna în curtea casei lui Mahomed din Medina, iar Profetul însuși rostea predica, un amestec omiletic de îndemn moral și militantism politic care a supraviețuit până în zilele noastre. Casa sa a fost socotită prima

moschee (masjid) din islam - astfel de devoțiuni publice, dar separate, ar fi fost de neconceput la Mecca - deși termenul mai comun în arabă, al-jami, este analogul exact atât al sinagogii, cât și al ekklesia, "adunarea "27.

Succesorii moscheii din Medina în Locuința Islamului, aflată în rapidă expansiune, se deosebeau doar prin somptuozitate și scară; într-adevăr, moscheea Profetului din Medina este acum una dintre cele mai grandioase dintre toate. Toate au o curte deschisă cu un loc pentru abluțiuni înaintea sălii de rugăciune. În cadrul acesteia din urmă, direcția spre Mecca, qibla, este marcată de o nișă pe peretele frontal, mihrab, un indicator simplu din punct de vedere funcțional care s-a transformat rapid într-un element semnificativ de decor arhitectural. Lângă ea se află amvonul (minbar), pe care predicatorul urcă pentru a rosti predica de vineri, așezat. La exterior se află minaretul, un turn ghemuit, zvelt, modest sau monumental după gust, în care urcă un "convocator" (muadhdhin > muezzin) pentru a-i chema pe credincioși la rugăciune la orele stabilite.

Rugăciunea zilnică este, la fel ca și profesiunea de credință, postul ritual și pomana anuală, unul dintre pilonii islamului, obligații care revin tuturor musulmanilor, deși femeile sunt mai degrabă scutite cu ușurință din cauza obligațiilor familiale, a temerilor legate de modestie sau a pericolului de impuritate rituală. Un al cincilea pilon ritual este hajj, pelerinajul la locurile sfinte din vecinătatea Meccăi, pe care orice musulman capabil este obligat să îl facă cel puțin o dată în viață.28 Acest ritual complex, care trebuie să fi fost practicat cu mult înainte de apariția islamului, este legat de timp și loc și se desfășoară între a opta și a treisprezecea lună lunară de pelerinaj. După cum s-a remarcat deja, miturile care explică originile unor ritualuri complicate precum hajj au dispărut sau au fost suprimate dincolo de orice posibilitate de recuperare. Islamul, care și-a însușit hajj-ul (cu ajustări), pur și simplu l-a furnizat pe al său.29 Avraam și Ismael construiseră Kaaba, iar Avraam, la porunca lui Dumnezeu, a instituit hajj-ul, ale cărui momente principale erau legate de unul sau altul dintre incidentele din ciclul lui Avraam. Aceste practici supraviețuiseră cumva păgânismului care copleșise Mecca în generațiile urmașilor lui Ismael de acolo. Se aștepta sosirea unui nou profet care să reînvie religia lui Avraam și să readucă la forma lor imaculată ritualurile monoteismului pe care "prietenul lui Dumnezeu" și fiul său le stabiliseră pe acel pământ sfânt.

Sărbători și festivaluri musulmane

Rugăciunea zilnică și pelerinajul nu epuizează nicidecum latura liturgică și ritualică a islamului.30 Musulmanii, la fel ca și creștinii, posedă un calendar liturgic care marchează apariția anumitor zile de sărbătoare (id) de-a lungul anului lunar.31 Două dintre acestea sunt respectate de toți musulmanii.32 "Sărbătoarea sacrificială" (id al-adha) a fost și rămâne legată de sacrificiul de animale, care a fost o parte originală, preislamică, a ritualului hajj, dar care a fost "abrahamizată" de islam și, în cele din urmă, a fost extinsă prin privilegiu la toți musulmanii, fie că se aflau sau nu în pelerinaj. O a doua sărbătoare, "ruperea postului" (id al-fitr), este celebrată în prima zi a lunii care urmează sezonului penitențial al Ramadanului. Ambele necesită rugăciunea comunității, indiferent dacă pică vineri sau nu. O altă

sărbătoare aproape universală este ziua de naștere a Profetului (mawlid al-nabi), deși a fost combătută în diferite momente și locuri de către puriștii musulmani care s-au opus unei astfel de venerări a unui muritor sau care au fost scandalizați de unele dintre cele mai extravagante manifestări sufi care însoțeau sărbătoarea.

Ziua de naștere a Profetului nu este singurul mawlid sărbătorit în islam. Veneraţia marilor oameni după moartea lor este o practică străveche, bazată pe credința că aceștia au continuat să dețină, într-un anumit fel, puterea politică sau religioasă pe care o aveau în viață.33 Mormintele lui Avraam și ale Sarei și ale altor patriarhi evrei sunt încă venerate la Hebron, iar cel puțin unele dintre sanctuarele musulmane din Orientul Mijlociu care comemorează figuri biblice se întorc probabil la o tradiție evreiască preislamică și precreștină, deși nu avem nicio idee despre ce rituri ar fi putut fi celebrate acolo.34

Cultul sfinților

Pentru creștini, primii eroi postum au fost martirii care au murit pentru credința lor în timpul persecuțiilor romane, la fel cum se credea că au făcut-o Macabeii de către o generație anterioară de evrei.35 În orice caz, în secolul al III-lea e.n. existau clădiri memoriale deasupra mormintelor martirilor în afara orașelor din imperiu, iar aniversarea martiriului lor era sărbătorită atât sub formă liturgică, cât și literară. În noul climat religios instaurat de convertirea lui Constantin, simplele morminte au fost extinse în biserici magnifice, unde ziua de sărbătoare a sfântului putea fi celebrată în fața unor mulțimi mari, cu fast liturgic. Tot Constantin a fost cel care a transformat Palestina în Țara Sfântă creștină, construind biserici notabile pe locurile asociate cu viața și moartea lui Iisus36.

Cultul sfinților, vii sau morți, nu a fost o evoluție cu totul naturală în islam, care plasa o prăpastie aproape infinită între un Allah transcendent și creația sa de aici de jos. Cu toate acestea, a apărut totuși și cu o anumită rapiditate.37 S-a luat deja notă de opoziția față de mawlid al-nabi. Mahomed, care nu a pretins niciodată că ar fi altceva decât muritor și care a refuzat cu îndârjire să producă semne supranaturale pentru a-și verifica pretențiile de profet, a fost creditat curând după moartea sa cu puteri minunate.38 Aceste daruri și haruri (karamat) acordate de Allah profetului său au fost rapid extinse la "prietenii" lui Allah, bărbați și femei, care au devenit astfel obiectul unui cult special, chiar și în timpul vieții lor, și ale căror morminte și sanctuare sunt centre de venerație locală și chiar panislamică.39

Islamul posedă un martir prototipic, Husayn, fiul celui de-al patrulea calif, Ali, și nepotul lui Mahomed. El și tovarășii săi au fost măcelăriți în timpul unei revolte politice în orașul Karbela din Irak, în a zecea zi a lunii Muharram, în anul 680 e.n. Atât ziua, cât și locul au căpătat o semnificație extraordinară pentru musulmani, în special pentru șiiți. Nu numai că Karbela a devenit un sanctuar bogat dotat și un oraș de pelerinaj, dar sărbătorirea zilei de Muharram a generat o vie reconstituire liturgică și dramatică (taziya) a martiriului lui Husayn.40

Creștinismul a instituționalizat de timpuriu venerarea persoanelor sale sfinte. Martirii au fost primii care au fost astfel onorați, după cum am văzut, dar aceleași practici au fost în curând extinse și la "mărturisitori", acei bărbați și femei sfinte a căror căutare a virtuții pe tot parcursul vieții le-a proclamat sfințenia la fel de elocvent precum sângele martirilor a făcut-o cu al lor. Se pare că a existat puțină opoziție față de riturile liturgice care s-au dezvoltat în jurul mormintelor sfinților creștini sau a rămășițelor lor fizice (reliquiae > relicve). Și nici nu există vreun motiv pentru a crede că ar fi trebuit să existe așa ceva într-o comunitate al cărei fondator sfințise deja carnea, însușindu-și-o pentru propria divinitate.

Oricum ar fi fost definită și oricum ar fi fost numită, venerarea publică și privată a sfinților morți și-a făcut loc adânc în viața devoțională a Bisericii, atât în Răsărit cât și în Apus, și pe măsură ce numărul celor venerați a crescut, la fel au crescut și aparițiile lor postume și miracolele care le erau atribuite. Biserica romană a căutat, ca în orice altceva, să controleze procesul. Statutul de sfânt a ajuns să însemne că, indiferent de nivelul sau de amploarea devoțiunii populare, o anumită autoritate s-a pronunțat în mod dogmatic asupra autenticității unui anumit sfânt, iar acea autoritate a ajuns să însemne în mod inevitabil episcopul Romei. Se pare că vigilența papală nu a încetinit decât foarte puțin creșterea cultului sfinților și a relicvelor lor, acesta din urmă crescând de la un firicel la un val de la est la vest în urma cruciadelor. A fost nevoie de Reformă pentru a aplica o frână procesului, iar după aceea Biserica Romană a început să își înăsprească propriile proceduri. Procesul a devenit formal, probatoriu, riguros și a fost numit canonizare.

Câteva comparații

Iudaismul și islamul au produs propriile rânduri atât de martiri, cât și de mărturisitori, pe care îi onorează, dar cărora sunt reticenți în a le extinde venerația datorată doar lui Dumnezeu. Evreii și musulmanii împărtășesc gelozia biblică față de adorație, iar disponibilitatea teologului creștin de a face distincția, atentă în teorie, dar ceva mai puțin în practica liturgică, între adorația adusă doar lui Dumnezeu și venerația acordată în mod legitim sfinților nu i-a convins de contrariu. Doctrina morții lui Isus pe cruce a fost cu adevărat un "scandal pentru evrei", așa cum prevăzuse Pavel (1 Cor. 1:23), și a fost la fel de scandalos și pentru musulmani (Coran 4:157-159). Venerarea liturgică a sfinților, care decurge la fel de natural ca și sistemul sacramental însuși din această doctrină, a fost pur și simplu o formă mai mică a aceluiași scandal.

Liturghia evreiască este atât simbolică, cât și istorică. Ea amintește evenimente; comemorează promisiunile primite și plânge pentru speranțele dezamăgite. Ca și Biblia, este atât o înregistrare, cât și o celebrare. Musulmanii nu comemorează și nici nu plâng în oratoriile lor; calendarul islamului este fixat în prezentul etern al lui Dumnezeu, iar modul său liturgic pe marea exaltare a lui Dumnezeu și, așa cum sugerează chiar numele său, pe supunerea umilă a credinciosului. Liturghia creștină, în schimb, este

cosmică și totuși pretins literală. "Acesta este trupul meu" caută în același timp să îl atragă pe Dumnezeu din cer și să înalțe materia într-un plan supranatural, într-o manieră străină atât musulmanilor, cât și evreilor. Amândoi cei din urmă știu cum să fie literali - toată rugăciunea este literală - dar nu se străduiesc nici să îl întemeieze pe Dumnezeu, nici să sfințească materia. Dumnezeu va interveni în istorie când și unde va interveni; dar nu va locui printre noi.

CAPITOLUL ȘAPTE

Renunțare și aspirație

Tiparele comportamentale ale tuturor celor trei comunități monoteiste se bazează pe o distincție profund percepută între Dumnezeu, "care este singurul sfânt", și condiția și circumstanțele umane. Acestea din urmă sunt adesea denumite în prescurtare "lumea" sau "această lume". Deși, potrivit Genezei, Dumnezeu a privit această lume, care era, la urma urmei, creația sa, și a declarat-o "bună" (Gen. 1:4 etc.), creaturile sale au avut adesea o viziune mai pesimistă asupra condiției lor, la fel ca și Dumnezeu însuși, uneori. Dezaprobarea lui Dumnezeu s-a exprimat prin substanțe tabu și acte interzise, cum ar fi listele elaborate din Pentateuh și interdicțiile la fel de puternice, deși mai puțin detaliate, din Noul Testament și din Coran. Oamenii, la rândul lor, au mers chiar mai departe și și-au refuzat obiecte și acte care, altfel, erau destul de legitime. Prescripțiile lui Dumnezeu se numesc lege divină; auto-negarea umană constituie o parte din ceea ce este cunoscut sub numele de ascetism.1

Au existat asceți evrei?

Israeliții au manifestat puțină înclinație spre depășirea lui Dumnezeu și practicarea auto-negării voluntare, deși grupuri marginale precum recabiții și nazarienii au ales ceea ce poate fi descris în mod corect ca o cale ascetică spre sfințenie.2 Cu toate acestea, iudaismul post-exilic pare să trăiască într-o lume diferită. Filon oferă o descriere circumstanțială a unui grup de asceți evrei care trăiau în comunități monastice și se dedicau studiului Scripturii.3 Nu prea știm ce să facem din această poveste, deoarece nu avem alte dovezi despre "Therapeutae" lui Filon, dar autorii creștini timpurii, precum Eusebiu, care cunoșteau bine opera lui Filon, au citat relatarea cu o aprobare entuziastă.

Deși nu putem pătrunde motivele ascetismului aproape idilic, cvasi-academic al Therapeutae-ului egiptean, suntem mai bine informați despre Palestina. Acolo, după cum am văzut, o serie de grupuri au fost însuflețite de noțiunea apropierii Timpului Sfârșitului și au adaptat un stil de viață care, după părerea lor, îi va pune într-o stare de pregătire superioară, un stil de viață care încorpora unul sau mai multe

elemente ascetice. Astfel au fost esenienii celibatari de la Qumran și mișcarea promovată de Ioan Botezătorul, îmbrăcat în piei de animale și mâncând lăcuste și miere în timp ce aștepta venirea Împărăției (Matei 3:1-4).

Ascetismul creștin

Acesta este mediul religios din care a ieșit mișcarea lui Iisus și, dacă Iisus însuși nu a fost nici esenian și nici ascet de tip ioaninic dur, există o asemănare mai mult decât întâmplătoare între Iisus și adepții săi și aceste alte două grupuri. Printre adepții săi se numărau și femei, dar Iisus însuși pare să fi fost celibatar, deși nu se face nici un accent deosebit pe acest lucru. Cercul său de apropiați, cei Doisprezece, se pare că s-au despărțit de familiile lor - ceea ce este menționat - și au dus împreună cu maestrul lor o viață itinerantă de sărăcie ocazională. Isus nu a negat carnea, ci mai degrabă a ignorat-o. Alții au simțit mai puternic. Fratele lui Iisus, Iacov, care a condus mișcarea din Ierusalim în anul 30 e.n., a fost un ascet sever, poate dintr-un simț prea scrupulos al purității rituale, iar problemele lui Pavel cu trupul strălucesc din scrisorile sale. Deasupra tuturor plutea un sentiment al iminenței sfârșitului timpului, al cataclismului și apoi al triumfului celei de-a doua veniri a lui Isus, care va face ca această lume să devină mai puțin relevantă.

Nu se poate stabili când și unde o nepământeanitate escatologică a cedat locul unei vieți ascetice pe deplin realizate ca o cale mai perfectă spre sfințenie deschisă tuturor creștinilor, deși celibatarii și alți asceți apar de timpuriu în tradiția creștină.4 Prototipul clasic al unei astfel de vieți a fost Antonie, un alexandrin care a murit în anul 356 e.n. Deși cu siguranță nu a fost primul care a ales retragerea din lume (anacoreza) ca mod de viață, cariera sa bine mediatizată de rugăciune, post și priveghiuri în singurătate în deșertul ucigător din estul Egiptului a oferit modelul și stimulentul pentru generațiile viitoare.5

Sfințenia în comun

Antoniu a încercat să își trăiască viața remarcabilă în singurătate, dar în curând existența sa eremitică a atras mulți alții în pustietățile de dincolo de întinderea fertilă, deși îngustă, a Nilului. Viața în comunitate (koinobion) a oferit un sprijin psihologic important pentru sufletele care aveau aceeași mentalitate și care se angajaseră într-o întreprindere de o dificultate descurajantă. Mai important, a oferit corecția supremă pentru un aspect al apetitului uman care până atunci rămăsese ascuns sub același exemplarism moral. Primii solitari (monachoi) și-au dat seama rapid că au dus "lumea" cu ei în deșert. Aceasta nu se afla în îndepărtata Alexandrie de care Antoniu se temea atât de mult, ci în propriile membre și capete indisciplinate. Pentru a o combate, ei au produs cele mai uimitor de feroce forme de autodepășire. Negarea de sine a făcut loc mortificării și, după cum li s-a părut unora, masochismului pur și simplu, totul într-un mediu fizic în care simpla supraviețuire necesita un efort prodigios.

Practicanții acestor forme viguroase și deseori violente de autodespăgubire erau uneori numiți "atleți ai lui Dumnezeu", un titlu chiar mai adevărat decât se dorea, deoarece acei asceți neînfricați din Egipt, Palestina și Siria s-au dovedit a fi extrem de competitivi în cursa lor spre perfecțiune.6 În deșert a venit și spiritul unic, urmat de înțelegerea înflăcărată că aici se afla un viciu cu adevărat cardinal, care trecuse neobservat în Tora creștinilor: voința era masată cu blândețe chiar și în timp ce carnea striga "no más". Și la fel de repede acești clinicieni ai sufletului au găsit antidotul: ascultarea spiritului. Ascultarea a fost ultima piesă și încununarea marelui triptic al virtuților monastice creștine. Sărăcia însemna să nu posede nimic și să râvnească și mai puțin. Celibatul presupunea o renunțare voluntară chiar și la activitatea sexuală licită, renunțând, de fapt, la căsătorie. Dar dorința de bunuri și plăcerea sexuală erau relativ ușor de detectat în comparație cu nevoile și cerințele a ceea ce avea să fie numit mai târziu ego-ul. Cu toate acestea, asceții au conceput un leac instituțional. Călugării care trăiau într-o comunitate ar fi fost guvernați nu de propriile lor voințe, ci de o regulă, un superego impus căruia i s-ar fi supus propriile lor voințe, iar vocea sa umană era cea a unuia dintre ei, un superior ales sau numit, ale cărui porunci (în general inofensive) ar fi reprezentat voința lui Dumnezeu scrisă în mic, ca să spunem așa. Regula monahală și superiorul monahal erau ultimele și cele mai puternice instrumente de autoabnegație create pentru viața comunității ascetice, iar ascultarea, de literă și de spirit, cea mai dificilă cerință a acesteia.

Regula monastică

Unul dintre cei care avea o experiență considerabilă a monahismului în majoritatea varietăților sale din Orientul Mijlociu a fost Vasile (d. 379), nobilul bogat care a devenit el însuși călugăr și mai târziu episcop de Cezareea din Capadocia. El a vizitat comunitățile monahale din Egipt, Palestina și Siria în jurul anului 358 e.n., iar propria sa experiență anterioară cu tradiția monahală dezorganizată și chiar anarhică din Capadocia natală l-a determinat să elaboreze un set de reguli pentru guvernarea vieții monahale. Acestea există într-o versiune mai lungă și una mai scurtă și stabilesc în detaliu nu numai idealurile, ci și practicile vieții călugărești, de la standardele de admitere în mănăstire până la modul de a se îmbrăca acolo.7

Pentru Vasile, viața în comunitate era de departe preferabilă celei eremitice, datorită binelui social mai mare. De fapt, Vasile a fost cel care a stabilit obiectivele sociale - cu consecințele lor economice și intelectuale - atât de evidente în viața monahală din Occident8 , unde Benedict (d.c. 550) a preluat o mare parte din gândirea lui Vasile pentru propria sa Regulă de la Monte Cassino.9 Vasile credea în muncă, fizică și intelectuală, iar viața călugărului trebuia să fie una de muncă și rugăciune. Rugăciunile zilnice de dimineață și de seară nu erau neobișnuite în unele dintre cele mai mari biserici creștine, dar Vasile a stabilit un standard de rugăciune monahală de opt ori pe zi, începând în zori și continuând la intervale de aproximativ trei ore pe tot parcursul zilei, dar și noaptea, deoarece călugării erau obligați să se ridice la miezul nopții și chiar înainte de răsărit pentru a se ruga din nou.

Vasile a pus mănăstirea sub controlul ferm al superiorului (hegoumenos) sau al abatelui, așa cum era numit în Occident, dar Marea Biserică a mers mai departe în propriile sale promulgări. Comunitățile monastice, s-a dovedit, puteau fi la fel de supărătoare pentru ordinea bisericească ca și călugării individuali, iar disputele teologice din secolele al V-lea și al VI-lea au fost adesea însoțite de revolte monastice.10 Conciliul de la Calcedon a reacționat în 451 e.n. prin plasarea comunităților monastice sub jurisdicția episcopilor, iar conciliile care au urmat au încercat, nu întotdeauna cu succes, să întărească controlul ierarhiei asupra atleților lui Dumnezeu, uneori prea energici. Când, în secolul al VI-lea, guvernul imperial a început să intervină mai direct în afacerile de drept canonic, împăratul a luat și el cauza reglementării și reformei monahale.

Calea de ascensiune

Vasile s-a gândit să ghideze spiritualitatea monahală prin reglementarea disciplinei sale. Călugării răsăriteni nu au acceptat niciodată cu adevărat premisa sacra regula în măsura în care au făcut-o omologii lor occidentali.11 Căile lor spirituale au luat-o în alte direcții, spre teologii a căror preocupare principală era mai degrabă misticismul decât ascetismul. Chiar înainte ca Antoniu să se retragă în deșert, teologi precum Origen, urmând din nou pe Filon și, înaintea lui, pe Platon și Aristotel, modelau un nou ideal pentru asceți: cel al vieții contemplative. În timp ce primii asceți creștini, mulți dintre ei analfabeți, puneau accentul pe o simplă meditație scripturală, pe imitarea lui Hristos și pe antrenarea voinței, maeștrii vieții spirituale din secolul al IV-lea, precum Evagrie din Pont (d. 399) în Orient și Ioan Cassian (d. 435) în Occident, au schimbat perspectiva de la voință la intelect și la iluminarea acestuia. La capătul superior al "scării spirituale" a ascetului, ale cărei trepte inferioare constau încă în ascetismul pragmatic, se afla noul ideal al unității cu Dumnezeu, theoria sau theologia, cum era numită în noul vocabular de inspirație elenă12.

Unul dintre cei mai proeminenți discipoli ai lui Evagrie a fost Ioan Climacus (d.cca. 649), un călugăr din Sinai a cărui Scară a ascensiunii divine se află la o lume distanță de versiunea orientată spre comunitate și foarte reglementată a idealului monastic a lui Vasile.13 Călugărul lui Ioan se străduiește, în cea mai bună tradiție evagriană, să obțină liniștea (hesychia) trupului și a minții care invită harul divin să umple sufletul cu lumina de sus. Nici liniștea, nici iluminarea divină nu erau o idee nouă în secolul al V-lea, dar ambele deveneau piesele centrale ale monahismului în Orient - în scrierile lui Symeon (d. 1022), așa-numitul Noul Teolog, de exemplu. Ele au izbucnit în controverse pe Muntele Athos, o adevărată societate de mănăstiri din nordul Greciei, unde, în secolul al XIV-lea, realizarea hesychia era condiționată de un set elaborat de exerciții fizice care aveau mai puțin de-a face cu ascetismul creștin tradițional, cât cu un tip de yoga bizantină: contemplarea buricului, respirația reglată și intonarea repetitivă a formulei "rugăciunii lui Iisus".14 Punctul culminant al acestui regim era o infuzie de lumină divină, aceeași văzută de ucenicii lui Iisus pe Muntele Tabor (Marcu 9:2-8; Matei 17:1-8), și o unire cu esența divină - pe scurt, un fel de divinizare.15

Calea musulmană

Portretul lui Mahomed care a ajuns până la noi este plin de detalii uneori contradictorii. Într-adevăr, multe dintre relatările profetice par să se lupte în războaie ulterioare, unele lăudând ascetismul, altele deplângându-l; unele făcându-l pe Profet parcimonios, altele generos. Coranul i-a acordat o mare parte din prada raidurilor sale din ce în ce mai reușite (59:6) și i-a permis să aibă atâtea soții câte a dorit, "un privilegiu acordat niciunui alt credincios" (35:50-52). Dar, cu toate acestea, Mahomed nu apare ca fiind nici orgolios și nici deosebit de preocupat de averea personală, nici la Medina, când o deținea, nici la Mecca, când nu o avea. Și este clar că nu era un ascet. Nu pare nici excesiv, nici deosebit de abstinent în comportamentul său. "Nu sunt decât un muritor ca voi", este făcut să spună în Coran (18:110), iar atât Coranul, cât și sunna confirmă această afirmație. De asemenea, el nu le-a predicat celorlalți nici un grad perceptibil de autocontrol voluntar sau de abnegație cu privire la plăcerile legitime ale vieții.

Ceea ce i-a determinat pe primii musulmani să se despartă de semenii lor prin practicarea ascetismului (zuhd), adică urmărirea unui stil de viață cu un grad notabil de renunțare voluntară la sine, pare să fi fost un sentiment de contradicție între modul uimitor de succes și extravagant de viață al multor musulmani și simplitatea generală și caracterul extraterestru al mesajului coranic. Această disparitate, deja vizibilă în Medina, nu părea să-l deranjeze pe Mahomed însuși, care nu a mărturisit nici regret, nici nostalgie pentru sărăcia din Mecca, deși prosperitatea de care el și însoțitorii săi se bucurau la Medina nu era decât o slabă presimțire a splendorii imperiale care avea să urmeze. În orice caz, printre personalitățile cunoscute de noi din primul secol islamic, câteva persoane s-au retras în liniște și fără ostentație din societatea contemporană. Un număr dintre ei au purtat titlul de "sufi "16.

Căutările ascetice ale acestor sufi, care tindeau să fie mai ocazionale și mai puțin orientate spre sălbăticie decât în creștinism, au fost împărțite de teoreticienii de mai târziu într-o serie de "stațiuni" care coincid aproximativ cu via purgativa creștinilor. Acestea erau rezultatul propriilor eforturi ale sufistilor - scrutarea conștiinței, reținerea de sine în ceea ce privește chiar și plăcerile legitime, sărăcia voluntară - și odată ce erau atinse, sufistul care călătorea pe calea perfecțiunii trecea de la stații la "stări", de la condiția de ascet la cea de mistic.17

Terenul spiritual care ducea de la ascetism la prezența lui Dumnezeu a fost la fel de atent cartografiat de scriitorii sufiți precum cel al creștinilor de către teologii lor morali.18 Peisajul stărilor, în care harul lui Dumnezeu, mai degrabă decât eforturile individului, conducea sufletul sufiului, acum purificat, spre o uniune cu divinul, era bine cartografiat. Teoria este și ea luminată și schematică, dar căile spirituale reale parcurse de sufi individuali au fost mai întunecate, mai dureroase și, în același timp, mai exotice decât ne-ar lăsa să ne așteptăm manualele.19 Cel mai aproape de sentimentul unei experiențe reale a lui Dumnezeu îl găsim în marele corpus de poezie sufi, mare parte din ea în limba persană, care a fermecat, edificat și inspirat mulți musulmani și care, poate, a surprins și chiar șocat, prin antropomorfismele și erotismul său, pe aproape la fel de mulți alții.

Maestrul spiritual

Sufiul novice era pus în mâinile unui maestru spiritual (murshid, pir), care nu era doar un îndrumător de suflete priceput, ci și un ghid carismatic, precum stareții creștini răsăriteni și tzaddiq-ul hasidic, un adevărat "părinte spiritual" care poseda el însuși darul harului divin (baraka).20 El îl introducea pe novice în două dintre cele mai comune practici ale sufismului, "reculegerea" (dhikr) și "auzul" (sama). Dhikr are sensul său spiritual, intern, de rememorare a binecuvântărilor lui Dumnezeu, dar forma sa mai vizibilă în sufism este repetarea unor formule prestabilite, în special a profesiunii de credință musulmane sau a celor nouăzeci și nouă de nume quranice ale lui Allah. Repetarea era ritmată și adesea însoțită, ca și "rugăciunea lui Iisus" folosită în același scop în creștinism, de o respirație controlată. Starea extatică de anihilare (fana), care era pentru sufiști un antecedent natural al uniunii cu divinitatea, era adesea însoțită de un ritual elaborat de cântece și dansuri în care se putea amesteca dhikr-ul. Acest sama, așa cum era numit, deși foarte caracteristic anumitor asociații sufi, cum ar fi dervișii rotitori, nu era însă aprobat sau acceptat peste tot.

Atracția exercitată de persoanele sfinte carismatice este universală, iar în islam a adus mulțimi de discipoli la picioarele maeștrilor sufi. Baraka trecea de la maestru la novice și astfel se stabilea un lanț continuu (silsila) de adepți autentificați spiritual, al căror regim exterior putea fi de notorietate, dar a căror participare la misterele uniunii divine era la bază inefabilă. Gnoza misticului era înțeleasă ca o cunoaștere specială (marifa) a "realităților superioare" și, deși putea fi comunicată în mod oblic în poezia unui Jalal al-Din Rumi sau a unui Ibn al-Arabi, "realitatea" centrală nu putea și nu trebuia să fie dezvăluită celor neinițiați.

Ordinele sufi

La fel ca fenomenele paralele ale ordinelor religioase din creștinism și ale comunităților hasidice din iudaism, punctul de plecare al frățiilor sufite numite - ca și sufismul însuși - "cale" (tariqa) a fost imitarea și instruirea de către un om sfânt renumit.21 La început nu se punea problema unor reguli sau a unui mod de viață formal pentru membrii asociați în mod liber. Cu toate acestea, până în secolul al XIII-lea, sistemul s-a transformat, iar aspectele elitiste ale mișcării au cedat în favoarea unei apartenențe mai generale. Atunci au luat ființă cele mai mari și mai prolifice "ordine" sufite, fiecare dintre ele având numeroase urmași spirituali proprii.22 Învățătura a devenit sistematizată într-o doctrină și o metodă, iar viața celor care trăiau în comunitate era guvernată de o regulă. Tariqas-urile au început să își contureze propria identificare, care era validată de un lanț de maeștri care urca până la sfântul "fondator" sau, mai bine zis, până la ancora sa, întrucât este transparent că niciunul dintre acei "prieteni ai lui Dumnezeu" nu a avut intenția de a fonda ceva. În cele din urmă, în secolul al XV-lea, sub otomani, sufismul a devenit un sistem pe deplin articulat de "ordine religioase" distincte și caracteristice, cu caracter atât popular, cât și corporativ, cu accent atât pe "apartenență", cât și pe cultul, acum în toată regula, al sfântului fondator.

Tariqas sufi au avut un imens farmec popular în islam, nu în ultimul rând pentru că reprezentau o reacție socială și spirituală la caracterul din ce în ce mai clerical și legal al ceea ce ajunsese să fie islamul oficial, dominat de un rabinat cu puternice legături economice, sociale și politice. Din punct de vedere funcțional, ordinele sufi au îndeplinit multe dintre aceleași roluri ca și clerul creștin în general în Occidentul medieval. La fel ca și clerul diecezan sau local al Bisericii occidentale, "frații" sufi (ikhwan) proveneau din comunitatea locală și din oamenii acesteia și rămâneau apropiați de aceasta, oferind, ca și omologii lor clerici occidentali, o varietate de servicii spirituale și corporale compatrioților lor musulmani. Dhikrele lor din oraș și din mediul rural au oferit o liturghie continuă cu un conținut emoțional, dramatic și mistic care nu era prezent în salat-ul zilnic, care era, în esență, o devoțiune privată. În cele din urmă, mormintele sfinților sufi au devenit, așa cum am văzut deja, o sursă bogată de binecuvântări (barakat) și haruri (karamat). Ceea ce sfântul mort livra de dincolo de mormânt, la fel putea face și șeicul viu al tariqa, ca destinatar al karamat-ului carismatic al fondatorului însuși. Amândoi erau canale prin care binecuvântările și favorurile puteau inunda musulmanul obișnuit și protectori împotriva relelor și a tragediilor. Biserica creștină dirija aceste binecuvântări prin sistemul sacramental extrem de instituționalizat și depersonalizat; sufismul atingea același scop prin ritualurile sale personalizate și descentralizate care îi celebrau pe prietenii lui Dumnezeu, atât cei vii, cât și cei morți.

Ordinele religioase, în Est și în Vest

Dacă semănau cu ordinele religioase din Occidentul creștin, tariqa sufi se deosebeau și în privința unor aspecte importante. O tariqa sufi era, în esență, o colecție de capitole locale legate între ele prin devotamentul lor comun față de un singur fondator sfânt, de la care își luau atât legitimitatea, cât și privilegiile spirituale. Ordinele religioase occidentale, călugări, frați și clerici obișnuiți, toate formau societăți care erau reglementate îndeaproape în cadrul Bisericii pe care o slujeau, iar multe dintre ele erau, nu mai puțin decât Biserica însăși, de anvergură internațională. Ordinele creștine occidentale erau legitimate prin aprobarea papală formală a regulilor și organizării lor și erau reglementate de normele dreptului canonic; erau controlate de la Roma prin intermediul unui superior general care locuia acolo și pe plan intern prin vizite și capitole generale. Islamul nu avea o autoritate spirituală supremă precum papa și nici tariqas-urile nu aveau oficiali aleși. Autoritatea șeicului era carismatică și permanentă, nu atribuită și temporară, precum cea care predomina în comunitățile monastice creștine, iar jurisdicția sa era locală. Conducătorii musulmani, cum ar fi sultanii otomani, care revendicau și titlul de calif, au încercat să controleze tariqas-urile prin numirea unui "șeic al șeicilor" care să servească drept legătură între ei și ordine, dar eforturile au avut un succes doar indiferent. Șeicii și adepții lor din tariqas erau, în esență, un fenomen local bazat pe sprijinul popular și, deși guvernul putea stoarce dotările waqf-urilor care îi susțineau, nu avea cum să limiteze sau să submineze autoritatea carismatică a tariqas-urilor.

Biserica occidentală putea dispune de ordinele sale religioase când și unde i se părea bine: pentru a face prozelitism pentru necredincioșii din noile teritorii deschise, de exemplu - așa cum au făcut franciscanii în Lumea Nouă și iezuiții în Orientul Îndepărtat - sau pentru a combate dușmanii Bisericii de acasă - așa cum au făcut dominicanii cu albigenzii din sudul Franței și cu evreii și musulmanii convertiți în Spania, și așa cum au făcut iezuiții cu protestanții din sudul Germaniei. Într-adevăr, iezuiții, care au făcut un al

patrulea jurământ special de ascultare în mod special față de papă, au fost întemeiați tocmai pentru a oferi Sfântului Scaun o forță de răspuns rapid. Ordinele sufite, în schimb, deși recunoșteau în general autoritățile politice sub care trăiau, nu le serveau, iar relațiile lor cu cealaltă elită spirituală a islamului, ulama, erau adesea antagonice. Ulama nu au condamnat niciodată în mod explicit eforturile sufiștilor de a avea o relație mai apropiată și mai personală cu Dumnezeu - legătura sufiștilor cu Profetul a fost poate prea puternic forjată -, dar cei mai conservatori dintre ei au fost deseori deschiși în condamnarea practicilor sufi, a dhikr-urilor care includeau muzica și dansul, de exemplu, și a venerării adesea extravagante a sufiștilor față de morții sfinți.

Gnoză și gnosticism

În timp ce ordinele sufi reprezintă latura populară a misticismului în islam, aspectele sale mai elitiste și ezoterice sunt asociate cu acea tulpină particulară de religie, mit și filosofie cunoscută sub numele de gnosticism. Dacă o religie este un complex de atitudini față de Dumnezeu, oameni și lume, atunci gnosticismul a fost într-adevăr o religie. Dar a fost o formă foarte ciudată de religie, deoarece se pare că nu a avut o existență independentă, ci mai degrabă a supraviețuit ca o ideologie parazită în adâncul corpurilor religiilor mai formale și mai instituționalizate ale iudaismului, creștinismului și islamului. Gnostici și gnoză au existat într-adevăr; dar gnosticismul este construcția noastră.23

Definită rapid, gnoza, un cuvânt grecesc care înseamnă cunoaștere sau înțelegere, este, în contextul nostru actual, înțelepciunea necesară pentru mântuire. Spre deosebire de înțelegerea filozofilor, care este derivată rațional și predată în mod deschis, gnoza este întemeiată pe revelație și transmisă prin canale restrânse de la un inițiat la altul, în principal printr-o înțelegere ezoterică a textelor religioase aflate deja în domeniul public. Conținutul gnozei este, în unele privințe, familiar. Există un singur Dumnezeu transcendent și incognoscibil care, împreună cu emanațiile sale succesive, numite în general eoni, constituie universul spiritual, pe care gnosticii îl numeau pleroma, "Plenitudinea" sau "Perfecțiunea". Dar, spre deosebire de formele ulterioare ale gândirii platonice cu care este în mod evident înrudit, gnosticismul vedea cosmosul material, "Vidul" (kenoma), așa cum era cunoscut, nu ca o simplă diminuare a emanației creatoare a lui Dumnezeu, ci ca produs al unei metafizici și etici total diferite: kenoma a fost creat și este condus de un principiu autonom al răului, un Dumnezeu Rău.

Inima gnozei era o dramă cosmică în care una dintre ființele spirituale ale pleromei a căzut din grație și, prin căderea sa, a difuzat fragmente din esența divină în lumea întunecată de jos, scântei ale Luminii Divine care au fost ulterior scufundate ca suflet în trupurile oamenilor. La un moment dat, un Răscumpărător s-a aventurat în jos în kenoma pentru a le dezvălui celor care vor asculta mesajul de mântuire, de unde veniseră și unde urmau să se întoarcă.

Origini ascunse

Nimeni nu este foarte sigur cum a început fenomenul, fie printre evreii apocaliptici dezamăgiți, fie printre păgânii care au negat lumea, fie printre dualiștii iranieni sau o combinație a tuturor celor trei. Până în 1945, când au fost descoperite la Nag Hammadi, în Egipt, rămășițele papirusate ale unei biblioteci gnostice din secolul al IV-lea, toate textele identificate ca fiind "gnostice" au fost, de fapt, prezentate ca aberații de la adevărata doctrină de către autorii creștini timpurii care le-au citat.24 Într-adevăr, există noțiuni provocator de tip gnostic care circulă în cele mai vechi versiuni ale creștinismului.25 Anumite pasaje din Evanghelii și din Pavel și chiar mai explicit în înțelegerea lui Clement și a lui Origen, care se aflau în imersiune elenă, cu privire la ceea ce era "tradiția" creștină și la modul în care aceasta era transmisă, sugerează o "înțelepciune ascunsă" în Biserică, care nu era la îndemâna tuturor.

În cele din urmă, respingerea lumii și a istoriei de către gnosticism era de puțin interes pentru religiile angajate în procesul istoric și în intervenția directă a lui Dumnezeu în creația sa. Cu toate acestea, mai atractivă a fost însușirea ideii grecești banale a unui sens literal și alegoric al Scripturii și înzestrarea acesteia din urmă cu o valoare salvatoare. Gnosticismul a creat o comunitate dual de credincioși în corpurile sale gazdă: exoterici care erau condamnați la orizonturile limitate ale adevărurilor literale ale revelației, și ezoterici care puteau pătrunde banalitățile de suprafață până la "realitățile" care se aflau dedesubt.

Chiar dacă creștinismul ne prezintă prima dovadă concretă a unui sistem care a ajuns să fie etichetat drept "gnostic", s-ar putea să nu fie sursa absolută a fenomenului. Există urme ale aceluiași mod de a privi cosmosul și rolul oamenilor în cadrul acestuia într-un context religios chiar mai vechi - același, de fapt, care a produs creștinismul însuși, și anume, ansamblul de literatură apocaliptică și de înțelepciune anonimă care circula în cercurile iudaice post-exilice. Este foarte posibil ca rădăcinile gnosticismului să se afle acolo, în speranțele dezamăgite ale acelorași evrei care au produs Cartea lui Enoh. Autorii și cercurile lor sunt atât de atent ascunse în spatele numelor și contextelor fictive, încât nu avem decât o idee cât se poate de generală despre cadrul istoric al indivizilor sau grupurilor care meditau la aceste idei despre o Înțelepciune cerească.

La Qumran avem acum exact un astfel de context.26 După cum reiese din dovezi, esenienii care au trăit acolo nu dau semne că ar fi fost mistici, iar comunitatea de la Qumran s-ar putea să nu fi fost deloc o asociație gnostică. Dar literatura sa păstrată, care include câteva dintre apocrife, arată că ei nutreau așteptări apocaliptice și că aceste așteptări au influențat profund lectura lor a Scripturilor canonice și a apocrifelor. În plus, ei au fost, probabil, purtătorii acestei tradiții apocaliptice în comunitatea creștină în curs de formare. Qumran, creștinismul și gnosticismul se întâlnesc într-un alt context interesant. Sursele creștine atribuie originile gnosticismului lui Simon Magus, făcătorul de minuni samaritean care a fost contemporan cu Petru. Învățătorul lui Simon a fost Dositeu, care avea legături cu Ioan Botezătorul și care ar fi putut fi un esenian.27

Misticismul evreiesc

Dacă de la apocalipticismul iudaic din Al Doilea Templu până la gnosticismul creștin există o cale, oricât de incertă și de prost definită, legătura dintre elementul mistic implicit în același apocalipticism și tulpina fariseică și rabinică din iudaism, axată pe observanță, este aproape total invizibilă. Dar există motive să credem că fariseii - Iosif este cel mai bun exemplu al nostru - au subestimat în mod deliberat această latură a pietății iudaice, în special în beneficiul romanilor neamuri. În orice caz, nu putem ajunge la începuturile absolute ale misticismului iudaic, deoarece ceea ce trec drept cele mai vechi texte mistice datează din secolul al IX-lea. Cu toate acestea, există argumente convingătoare că aspectele discutate în acele texte ar trebui localizate mult mai devreme. Avem, de exemplu, o relatare a lui Yohanan ben Zakkai (d.cca. 80 e.n.), o figură crucială în trecerea de la fariseismul fariseic la iudaismul rabinic, angajat în discuții de fond pe teme mistice și apocaliptice.28 Alte indicii indică, de asemenea, rabinii de după anii 70 ca fiind punctul de plecare probabil al speculațiilor despre un contact mai intim cu Dumnezeu.29

La o examinare ceva mai atentă, aceste teme și altele similare apar ocazional în alte părți ale Talmudului și, din ele și din alte lucrări anonime scrise între 200 și 500 e.n., este posibil să se contureze un portret preliminar al misticismului rabinic timpuriu. Talmudul era, desigur, un text public al cărui studiu era în general recomandat. Dar, așa cum Talmudul însuși subliniază, meditația asupra misterelor implicite în două dintre cele mai comune texte-model ale speculației mistice iudaice - capitolul de deschidere al Genezei și cel din Ezechiel, unde este descris tronul-carul lui Dumnezeu - nu era recomandată pentru corpul credincioșilor evrei.

Recomandate sau nu, în generațiile următoare, o mare atenție va fi acordată ambelor subiecte, perspectivele cosmice din Geneză și carul ceresc din primul capitol din Ezechiel. Într-adevăr, intronizarea divină pe acel car mistic (merkaba) a dat un nume și un punct de plecare unui întreg curent de misticism iudaic.30 Un al doilea curent a fost numit heykalot sau "temple-palat", după stațiile cerești din călătoriile cerești ale misticilor spre Dumnezeu.31 Merkaba și heykalot sunt polii gemeni în jurul cărora se desfășoară misticismul evreiesc timpuriu, totul într-o cultură rabinică, de altfel foarte legalist-observantă, din secolul al II-lea până în secolul al X-lea în Orientul Mijlociu, când au fost înlocuite de sistemul cunoscut sub numele de Kabbala, care apărea atunci în Franța și Germania.32

Deoarece o mare parte din aceste speculații timpurii sunt anonime, este extrem de dificil de datat, dar două astfel de lucrări anonime, Măsura trupului (Shiur Qomah) și Cartea creației (Sefer Yetzirah), ar putea să dateze din perioada talmudică.33 Prima este o meditație a unui mistic asupra "trupului lui Dumnezeu", a formei și dimensiunilor sale și este un exercițiu gnostic tipic de întoarcere a literalismului asupra lui însuși pentru a dezvălui realități mai profunde. Cea de-a doua este de natură mai filozofică și arată clar că ideile grecești lucrează la speculațiile mistice iudaice despre originile și forma universului. Este explorată semnificația ocultă a numelor și a numerelor; ierarhia emanațiilor divine (sefirot) este prezentată în detaliu.

Kabbala

Dezvoltarea acestei forme ezoterice și mistice a iudaismului, care a evoluat simultan, deși mult mai puțin public, cu activitatea halakică a rabinilor, a ajuns în cele din urmă să fie numită Kabbala (qabbala), literal "ceea ce este transmis". Și Mishna fusese cândva "transmisă", dar distincția este aceeași cu cea care poate fi observată între filozofia greacă și științele oculte; între teologia creștină și gnosticism; între învățăturile avocaților islamici și cele ale sufiștilor. Un tip de cunoaștere este publică, literală și discursivă; celălalt este ezoterică, alegorică și mistică. Este diferența dintre teologie și teosofie; dintre lege și alegorie; dintre intelect și intuiție.

Tradiția cabalistică a avut o istorie lungă și distinsă în iudaism.34 Faptul că a fost profund ezoterică se manifestă la tot pasul și nicăieri mai clar decât în ceea ce a devenit unul dintre textele sale clasice, Zohar, care a fost scris - sau mai bine zis, compus - de Moise din León în Spania între 1270 și 1300 e.n.35 Cea mai mare parte a Zoharului este dedicată unui midrash cabalistic asupra Torei, împărțit, în maniera clasică a midrashim-urilor rabinice, în funcție de ciclul liturgic de recitare a legii. Această înțelegere arhaică și întortocheată a "realității" din spatele textelor simple și a lumii materiale pare acum iremediabil de dificilă, așa cum probabil că s-a dorit să fie încă de la început. Dar în adâncul ei se afla nevoia misticului de a se apropia de Dumnezeu într-un mod paradoxal mai direct, o nevoie prea puternică pentru a rămâne ascunsă în faldurile ezoterismului. În islam, misticismul a fost popularizat de ordinele sufi; în creștinism, de către clerici precum Ignatius de Loyola și Francis de Sales, care la sfârșitul secolului al XVI-lea au adus exercițiile spirituale ale călugărilor atât în rândul clerului secular, cât și al laicilor; iar în iudaism, de către mișcarea hasidică, care în secolul al XVIII-lea a dezbrăcat cabalismul de unele dintre trăsăturile sale cele mai ezoterice și inaccesibile pentru a-l transforma într-un fel de revelație populară.36

Misticul luminat

S-a luat deja notă de curentul gnostic din sufismul islamic și de eventuala căsătorie a acestuia cu un curent paralel din șiitism. Deși această uniune a fost consumată oficial odată cu crearea statului Safavid în secolul al XVI-lea, legătura se pregătea cu mult mai devreme. Nu se știe cu certitudine când s-au dezvoltat pentru prima dată afinitățile dintre șiitism și sufism, dar acestea erau deja prezente atunci când șiitismul și-a elaborat teoria Imamului ca figură carismatică ce deținea o cunoaștere spirituală autoritară și o împărtășea adepților. Distanța dintre imamul șiit și sfântul sufi, în special sfântul arhetipal, "polul" (qutb) în jurul căruia se învârteau sfinții fiecărei generații, nu era mare. Începând cu secolul al XII-lea, distanța s-a micșorat și mai mult odată cu evoluția a ceea ce a fost numit "sufism teozofic", "sofiologie" sau "iluminism". Înțelepciunea (hikma), după cum s-a dovedit, era pur și simplu gnoza.

Agentul principal al acestei cotituri atât a filozofiei, cât și a misticismului în direcția teosofiei a fost filozoful Ibn Sina (d. 1038), sau Avicenna, așa cum este cunoscut mai general în Occident. Contribuția sa la dezvoltarea și perfecționarea filosofiei islamice în amestecul său de atunci cu Platon și Aristotel a fost enormă, dar există indicii în întreaga sa operă că Avicenna avea, în spatele și dincolo de tratamentele sale publice și scolastice ale temelor filosofice, o "filosofie orientală" mai esoterică, al cărei conținut nu putea fi decât sugerat.37 Caracterul oblic al aluziilor făcute de Avicenna face ca identificarea sa să fie oarecum problematică, dar foarte mulți musulmani care au venit după el au înțeles filosofia ezoterică a lui Avicenna ca fiind o formă de misticism și l-au identificat pe autorul său ca fiind un sufist38.

Indiferent dacă a fost sau nu sufi în vreun sens formal, Avicenna a pus un mare accent pe o anumită formă de iluminare divină (ishraq) ca mijloc prin care filosoful primea cunoașterea care făcea obiectul căutării sale. "Iluminarea" lui Avicenna, ca și cea a lui Evagrius din Pontus, probabil că datora mult mai mult neoplatonismului decât erau dispuși să recunoască numeroșii săi comentatori și imitatori. A fost, în orice caz, un efort individual și o realizare individuală, această căutare a unirii cu Dumnezeu, iar la Avicenna nu există nimic despre trecerea unei baraka spirituale de la maestru la novice, niciun "lanț" carismatic prin care să se urce în înalt.

Totuși, unul dintre cei mai influenți interpreți ai lui Ibn Sina l-a citit oarecum diferit. Suhrawardi (m. 1191) a preluat și completat "recitalurile vizionare" aviceniene și a interpretat filosofia iluministă a filosofului ca pe o adevărată renaștere a înțelepciunii persane39 . Pentru acei înțelepți străvechi din Iran, Ființa primă era Xvarneh, "lumina glorioasă" a zoroastrismului, iar acest lucru i-a deschis lui Suhrawardi posibilitatea de a converti ceea ce fusese pentru Ibn Sina și al-Ghazali o metaforă epistemologică într-o adevărată metafizică: existența și lumina sunt identice; Ființa necesară este Lumina absolută. Poate că "lumina" este iraniană, dar noțiunea de "absolut" derivă direct din tradiția greacă care a stat la baza gândirii atâtor gânditori musulmani.

Deși avocatul și teologul sunnit a fost probabil o figură mai puțin simpatică pentru el decât filosoful șiit, Suhrawardi a învățat la fel de mult de la al-Ghazali ca și de la Avicenna. Al-Ghazali (d. 1111) anticipase deja, după cum vom vedea, o nouă sarcină pentru această eternă servitoare - filosofia - și Suhrawardi a dezvoltat-o cu entuziasm. Cunoașterea speculativă, înțelepciunea care provine din cercetare și investigație, era pur și simplu o pregătire pentru "înțelepciunea care gustă", cunoașterea experimentală a lui Dumnezeu. Astfel, filosofia și-a primit justificarea și, în același timp, i s-a atribuit un loc corespunzător ca pregătire pentru etapele finale ale căutării Absolutului. Suhrawardi l-a urmat, de asemenea, pe al-Ghazali în elaborarea bogatelor posibilități ale exegezei alegorice în slujba misticismului.

Lucrarea lui Suhrawardi, cu afirmarea locului Persiei în istoria înțelepciunii, cu metafizica atractivă a luminii, cu teoria sa dezvoltată a exegezei alegorice și cu valorizarea experienței în detrimentul cunoașterii teoretice, a oferit un program atât filosofilor, cât și misticilor din Iran și o punte convenabilă pe care aceștia s-ar putea întâlni ulterior. Faptul că întâlnirile au fost frecvente și satisfăcătoare este

atestat de tradițiile gemene ale poeziei mistice în limba persană și de cursul iluzoriu, dar impresionant, al speculațiilor teosofice și filosofice în timpul domniei safavidilor în Iran.40

Doctorul Maximus

Doctorul maxim al misticismului islamic este fără îndoială spaniolul Muhyi al-Din ibn al-Arabi, sau pur și simplu Ibn Arabi (d. 1240).41 Experiențele sale mistice sunt descrise cu detalii captivante și adesea surprinzătoare - el povestește fără jenă despre conversațiile sale cu Dumnezeu și cu o varietate de sfinți sufiți, apropiați și îndepărtați, morți și vii - în uriașul volum al scrierilor sale.42 Aceste anecdote personale sunt încorporate într-o extraordinară confecție de metafizică și epistemologie care constituie "sistemul" său, desfășurat fragmentar și aleatoriu în opera sa. Detaliile sunt deopotrivă familiare și impenetrabile. Cele familiare decurg din combinația de metafizică neoplatonică și teosofie gnostică, care este posesia comună a misticismului islamic de la Ibn Sina încoace. Impenetrabilă este manipularea acelor concepte în cadrul propriului său sistem nesistematic, condimentat cu predilecția sa pentru paradox, îmbrățișarea iubitoare a contradicției și, la bază, originalitatea viziunii sale spirituale.43

Căutarea lui Ibn Arabi pentru Dumnezeu plonjează direct în inima marilor probleme transversale ale monoteismului: Asemănarea sau deosebirile lui Dumnezeu cu noi, propria sa creație, și modul în care Dumnezeu poate fi unul și în același timp vădit multiplu în manifestările sale. Ibn Arabi a îmbrățișat ambele capete ale paradoxurilor. Misticul ar trebui să fie "cel cu doi ochi", care recunoaște transcendența lui Dumnezeu și, în același timp, savurează și se bazează pe ceea ce Ibn Arabi numea "prezența lui Dumnezeu" în raport cu noi înșine. În versiunea lui Ibn Arabi despre creație, Dumnezeu se "desfășoară" în timp și spațiu din dorința de a se contempla în oglinda cosmosului: tajalli, "dezvăluirea de sine" și kashf, "dezvăluirea" sunt două dintre cele mai răspândite concepte în înțelegerea lui Ibn Arabi despre Dumnezeu. Astfel, pentru Ibn Arabi, lumea noastră nu este altceva decât automanifestarea sau reflectarea lui Dumnezeu; cosmosul este la fel ca Dumnezeu, diferind doar prin gradul său de perfecțiune și prin amestecul său de neființă. Părea să rezulte, așadar, că Dumnezeu și lumea, Creatorul și Creația, sunt unul și același lucru. Aceasta este baza doctrinei notorii supranumite "Unicitatea Ființei", panteismul ontologic care a devenit punctul central al atacurilor tradiționaliste ulterioare împotriva lui Ibn Arabi.

Sufismul a aderat cu entuziasm la versiunea lui Ibn Arabi a unui univers panteist și la aparatul său de susținere a ezoteriei gnostice, iar tradiționaliști precum Ibn Taymiyya (d. 1328) au descoperit la fel de repede pericolele metafizicii sufi și ale exegezei sale liberale pentru ceea ce fusese până atunci modelat într-o versiune consensuală a islamului sunit. Dar sufiții nu au fost nicidecum singurii susținători ai gnosticismului în Locuința Islamului. Există premise gnostice la baza majorității științelor oculte care au înflorit în lumea antică și medievală - chimia, de exemplu.44 Ușurința cu care atât de multe dintre ele au trecut de la unul la altul dintre climatele religioase foarte diferite ale păgânismului antic greco-roman, ale islamului din Orientul Mijlociu și ale creștinismului și iudaismului oriental și occidental subliniază atât

atractivitatea, cât și adaptabilitatea gnosticismului. Iar în Islam, gnosticismul a demonstrat că se putea adapta la fel de ușor la scopuri politice ca și la cele științifice.

Teosofia radicală: Ismailienii

Ismailienii erau o subdiviziune a mișcării șiite care, spre deosebire de corpul principal al șiiților din Evul Mediu, aveau un program politic pentru răsturnarea califului sunnit și înlocuirea acestuia cu un Mahdi-Imam revoluționar45. Nu au avut succes, dar au avut acces și au folosit în mod eficient întregul aparat gnostic al istoriei cosmice, în care imamii șiiți au devenit eonii gnostici; o revelație secretă a "realităților" care se ascundeau în sensul ascuns și nu evident al Scripturii; un imam-ghid care deținea un magisteriu (talim) infailibil și autoritar; și o elită inițiată care a format, în cazul ismailiților, nucleul unei subterane politice elaborate46. La cartierul lor general din Cairo, oraș pe care fatimizii ismailiți l-au fondat în 969, agenții erau instruiți în gnoza și programul ismailiților și erau trimiși cu "chemarea" lui Mahdi-Imam la celulele și cadrele care fuseseră înființate în ținuturile califale din Irak și Iran.

Islamul sunnit și islamul ismailian aveau ca fundament comun încrederea în autoritate și tradiție. Pentru sunniți, această tradiție era întruchipată în structura elaborată a legii musulmane care, la rândul ei, se sprijinea pe rapoartele hadith. Acestea se întorceau la cuvintele și faptele Profetului și constituiau astfel o a doua revelație cu o autoritate egală cu cea a Coranului. Coranul și sunna Profetului prescriau o anumită ordine în sfera religioasă, dar această ordine era imposibil de realizat fără instituirea unei ordini politice paralele care să garanteze îndeplinirea îndatoririlor religioase prin asigurarea pentru fiecare credincios a vieții și a bunurilor sale și care să fie capabilă, în același timp, să mențină unitatea comunității în fața dezordinilor civile. De aici a derivat autoritatea politică (siyasa) a califului și a delegaților săi.

Pentru ismailieni, imamul nu era un corolar politic al unui sistem religios, ci o parte integrantă a sistemului religios însuși. Într-un celebru hadith șiit, Mahomed, la întoarcerea din "ascensiunea" sa în cele mai înalte ceruri, unde i-au fost revelate adevărurile creației, și-a aruncat mantia peste fiica sa Fatima și nepoții săi Hasan și Husayn, semnificând astfel transmiterea acelorași adevăruri către urmașii săi fatimizi-alizi. Astfel, numai Imamul a fost cel care a deținut, cel puțin în teorie - toți sufiții și filosofii din secolul al XII-lea încoace au pretins același privilegiu -, cheia tawil-ului, exegeza alegorică a Scripturii care pătrundea înțelesul de la suprafață până la adevărurile de dedesubt.

Izbăvitorul din eroare: al-Ghazali

Apărarea intelectuală a sunnismului împotriva acestei pretenții a fost întreprinsă de avocatul și teologul din Bagdad, al-Ghazali, într-o serie de tratate care au pornit un atac frontal împotriva a ceea ce el numea "ezoteriștii".47 Dar problema apare în toată complexitatea ei într-o declarație mai personală, în lucrarea

sa Eliberatorul de eroare, o lucrare care descrie propria sa investigație a pretențiilor concurente asupra credinței musulmanului.48 Credința legată de simpla acceptare pe baza autorității altora era insuficientă pentru al-Ghazali; ea putea fi zdruncinată de pretențiile conflictuale prezentate de diferite părți și secte din cadrul islamului și de adeziunea la fel de puternică la propria credință a creștinilor și evreilor. Cu excepția cazului în care nu era pregătit să cadă într-un scepticism agnostic, așa cum nu era al-Ghazali, trebuia să existe o altă cale spre certitudine pentru căutătorul adevărului. Patru posibilități se prezentau: calea teologiei speculative, kalam, care susținea convingerile religioase cu argumente raționale; calea filosofilor, care pretindeau o demonstrație științifică adevărată; calea ismailiană, care promitea certitudinea religioasă prin încrederea în învățătura unui imam infailibil; și, în cele din urmă, calea sufiștilor sau a misticilor, care ofereau o înțelegere intuitivă și o certitudine născută din prezența lui Dumnezeu.

Al-Ghazali și-a găsit ancora pentru certitudinea sa în misticism. Acesta a fost, așa cum s-a remarcat mai devreme, o "cale" (tariqa) pe care se putea pătrunde dinspre latura sa scolastică, intelectualizată sau prin abordarea ei prin experiență. Al-Ghazali, cu profunde angajamente și pregătire intelectuală - "cunoașterea era mai ușoară pentru mine decât activitatea" - a intrat pe prima cale: a citit tratatele teoretice clasice și viețile sfinților sufi. A fost o greșeală, după cum a aflat curând. Este mai bine să experimentezi beția decât să știi cum să definești beția.49 Al-Ghazali a început de fapt imediat să o definească. Calea sufi începe cu via purgativa a ascetismului și duce la o anihilare a sinelui (fana). Urmează stări superioare, viziuni ale îngerilor și ale spiritelor profeților. În cele din urmă, experiența dorită a lui Dumnezeu este obținută de unii, fie că este numită "infuzie", "conexiune" sau "identitate" (ittihad). Aici al-Ghazali s-a despărțit și s-a retras. Totul era greșit. Aprehensiunea lui Dumnezeu este o experiență incomunicabilă, iar cineva poate învăța mai mult asociindu-se cu sufii decât explicându-le activitățile.

Autobiografia spirituală a lui Al-Ghazali ar putea părea o serie de cotituri radicale, de intrări și retrageri pripite. Totuși, retragerile sunt mai mult aparente decât reale. El a acceptat și nu a renunțat niciodată la argumentele în favoarea unei teologii consolidate intelectual. A admis pretențiile filosofilor de a deține în metoda logică un instrument pentru obținerea certitudinii. El a admis că pentru majoritatea musulmanilor o simplă acceptare pe bază de credință era un curs inevitabil și nu complet nedemn. Și a argumentat cu tărie, dar cu prudență, că în viața islamică exista un loc legitim și important pentru cunoașterea experimentală a lui Dumnezeu pretinsă de mistici. Toate aceste teme se împletesc în marea sa summa pentru islamul sunnit, Revigorarea științelor religiei.50 Întreaga lucrare are legătură cu ceea ce al-Ghazali numea "știința vieții de apoi". Este, de fapt, o încercare remarcabilă de interiorizare a vieții musulmane. Ea se ocupă atât de cunoaștere, cât și de acțiune, de actele exterioare, de îndatoririle musulmanului și de dispozițiile interioare care au fost prea des ignorate de către juriștii islamului și pe care al-Ghazali își propune aici să le reintegreze în viața de zi cu zi a musulmanilor. Islamul poate fi, a arătat al-Ghazali, riguros din punct de vedere intelectual, dinamic din punct de vedere spiritual și ferm ancorat într-o credință de nezdruncinat.

Revigorarea, care poate fi cea mai influentă carte scrisă vreodată de un musulman, a avut efectul dorit. Teologia musulmană a devenit într-adevăr mai riguroasă prin exproprierea prudentă a metodologiei filosofilor, fără a le accepta toate concluziile. Unirea mistică cu Dumnezeu și calea sufi care ducea la ea au câștigat un grad de acceptare prudentă. Limbajul lui Al-Ghazali despre misticism în Revivificare este o versiune atent moderată a "intoxicației sobre". Când vorbea mai personal, el putea merge și a mers mai departe. Nicula sa de lumini este o meditație asupra faimosului "verset al luminii" din Coran (24:35), care a îndeplinit pentru misticii musulmani aceeași funcție provocatoare pe care au avut-o pentru evrei și creștini capitolul de deschidere din Ezechiel și episodul Transfigurarea din Evanghelii51.

Doctorii islamului au îmbrățișat Reînvierea; misticii au meditat la Nișa Luminilor și au regăsit acolo toate temele care convergeau în consensul sufi: identificarea esenței lui Dumnezeu cu o Lumină a cărei strălucire ontologică era creația și a cărei funcție cognitivă era de a ilumina intelectul sfinților și profeților; distincția dintre sensul clar și cel ascuns al Scripturii și necesitatea exegezei alegorice pentru a-l obține pe cel din urmă52 ; elitismul care îl distingea pe mistic de toți ceilalți în islam și ezoterismul care făcea din dezvăluirea "realităților" către neadepți o întreprindere periculoasă și extrem de nerecomandabilă. 53 Suhrawardi și Ibn Arabi sunt deja prezenți, în stare embrionară, în Nișa Luminilor.

Al-Ghazali a făcut ca islamul să fie sigur pentru sufism, dar nu i-a dezarmat pe ismailieni, al căror asalt ideologic și militar asupra Bagdadului a continuat timp de peste două secole, deși nu întotdeauna cu aceleași metode. În secolul al XII-lea, aparatul ismaelian din Irak și Iran s-a desprins de sub controlul politic egiptean și și-a urmat propriul curs revoluționar. Acesta a descentralizat insurecția prin preluarea unor puncte forte izolate și a adoptat arma demoralizatoare a asasinatului împotriva personalităților politice și religioase sunnite. Opoziția sunnită s-a înăsprit împotriva acestor așa-numiți esoterici, iar ismailienii au fost nevoiți să joace ultimul lor atu, anunțarea sfârșitului timpului, Învierea spirituală (qiyama).

Învierea ismailiană nu a fost o variantă a apocalipsei evreiești sau creștine. A fost încheierea glorioasă a ciclului cosmic al istoriei. Seria milenară de profeți și imami, de revelații publice și înțelegeri private ajunsese la final: Epoca Perfecțiunii se ivise. Există ceva ușor paulin în declarația ismailiană privind sfârșitul islamului și abrogarea legii islamice. Dar, în timp ce Pavel putea să înlocuiască Vechiul Legământ cu un Nou Legământ și să aclame Noua Lege a lui Iisus care sălășluiește în membrii ekklesia, teologia ismailiană a Învierii nu le-a dat adepților săi un sentiment revigorat al misiunii, ci a reprezentat o recunoaștere a faptului că islamul sunit era dincolo de raza sa de acțiune. Pavel putea să-i predea pe evrei, dar pentru ismailieni nu exista o misiune a neamurilor. Paradisul era limitat la limitele înguste ale fortărețelor lor de munte, unde mongolii i-au găsit și i-au distrus.

CAPITOLUL AL OPTÂMIILEA

Gândind și vorbind despre Dumnezeu

Teologia, discursul despre Dumnezeu conform principiilor rațiunii, a fost formularea grecilor, un popor care nu a beneficiat de revelație. Dar nu de la început. Nu este necesar să discutăm aici despre originile religiei grecești, cu excepția faptului că, în momentul în care au început să producă o înregistrare literară, elenii își exprimau deja cel puțin o parte din sentimentele religioase sub forma miturilor, narațiuni complexe despre o întreagă familie de zei și zeițe antropomorfizate.

Mythos și Logos

Mitul este o formă specială de discurs divorțat de timp și legat doar circumstanțial de loc. Ca și arta, el se prezintă mai degrabă decât să explice sau să argumenteze. Dar, în ciuda tuturor splendorilor sale estetice, o generație ulterioară de eleni a devenit nemulțumită de relatarea mitologică a zeilor. Atât forma mitică a discursului, cât și sistemul de valori inerent miturilor înseși erau contestate într-o societate greacă în evoluție de noi atitudini etice, în special de un alt tip de înțelegere umană care își găsea expresia externă și formală în forma discursului numit logos.1

Logosul este, în esență, un mod de înțelegere care urmărește cauze naturale și un mod de discurs care poate da seama de această urmărire; care argumentează și demonstrează mai degrabă decât să povestească pur și simplu; și care este supus verificării prin criterii exterioare lui însuși. Categoriile de adevăr și falsitate, care sunt total irelevante pentru mit, fac parte din acest aparat de verificare. Logosul este, pe scurt, ceea ce noi numim știință și ceea ce grecii numeau, în sens mai larg, filosofie.

La generația lui Socrate și Platon, logosul era aplicat în fiecare colț al universului cunoscut, precum și în domeniul activității umane. În generația următoare, Aristotel atât a formalizat metoda logosului într-o serie de lucrări despre logică (știința logosului), cât și a distins și organizat ansamblul deja vast de cunoștințe care fusese câștigat de filosofie. Nu Platon și Aristotel au fost cei care l-au introdus pe Dumnezeu sau pe zei, altădată doar subiectul mitului și obiectul cultului ceremonial, în atenția logosului; și nici, odată introdus, supranaturalul nu a renunțat la celelalte domenii ale sale în mințile și inimile elenilor.2 Dar Platon și Aristotel l-au unit pe Dumnezeu și rațiunea într-o manieră care a influențat profund gândirea occidentală despre Dumnezeu și care i-a stimulat și deranjat deopotrivă pe gardienii aleși ai Autoportretului divin, evreii, creștinii și musulmanii.

Filozofia greacă, sau mai degrabă ramura sa numită "logos despre divin" (theologia), nu a început prin a presupune existența lui Dumnezeu, deși fiecare grec a acceptat faptul acestei existențe. Sarcina sa era mai degrabă să demonstreze existența și natura divinului. Puțini se îndoiau că acest lucru putea fi făcut,

iar teologii greci au expus cu obișnuita lor ușurință elegantă diferitele argumente, atât de familiare mai târziu, pornind de la concepția și ordinea universului, consensul omenirii și necesitatea unei cauze prime în "marele lanț al ființei", pe măsură ce coboară, și a unei cauze finale la care se întoarce.

Toate aceste argumente au demonstrat pur și simplu, într-o formă mai mult sau mai puțin riguroasă, ceea ce grecii, romanii și alții știau deja. Acolo unde noua știință se depărta mai radical de opiniile comune era în portretul acelei ființe sau ființe pe care grecii le numeau "Nemuritorii". Metoda logosului a dezbrăcat curând divinul de două dintre cele mai evidente și universal recunoscute atribute ale sale, pluralitatea și antropomorfismul. Teologia, cu viziunea sa ierarhică asupra realității, a lovit în inima politeismului antic și a negat, de asemenea, că Dumnezeu ar putea fi altceva decât spirit pur, dincolo de carne și oase, cu siguranță; dincolo de afectele umane, cum ar fi dragostea și ura; dincolo de gândire, poate; și chiar, se susținea, dincolo de ființa însăși.

Viziunea teologilor despre Dumnezeu ca o cauză unică, transcendentă și spirituală nu era încă monoteism. Deși o îndepărta pe Ființa Supremă de contactul direct cu universul material, ea postula o mulțime de ființe intermediare sub transcendența îndepărtată a lui Dumnezeu, unele dintre ele inteligențe fără materie, iar altele care locuiau în planete. Acestea erau și ele divine, emanații eterne ale lui Dumnezeu, care coborau prin grade până la inteligențele împărtășite de omenire.

Teologii nu au fost lipsiți de conștientizarea dezmățului pe care îl făcuseră din atitudinile și credințele religioase populare. Unii au pretins că nu le pasă, dar alții, cum ar fi stoicii, au încercat să salveze miturile tradiționale prin alegorizarea lor: Homer a fost și el un teolog, se susținea, dar modul în care a descris natura zeilor era determinat de natura publicului său, în timp ce teologii speculativi puteau prezenta aceleași adevăruri în limbajul științific și nealterat al filosofiei. Chiar și religiile misterioase, cu ritualurile lor primitive transparente, puteau fi explicate în termeni raționaliști pentru noua inteligență sofisticată.

Dorința gânditorilor greci de a-i salva pe Homer și pe poeți nu s-a născut din convingerea că aceștia reprezentau cumva o revelație divină, ci a fost menținută deoarece se înțelegea bine că Homer purta tradițiile întregului trecut cultural elen. Revelația în stil iudeo-islamic era o noțiune străină pentru greci. Dacă zeii le vorbeau muritorilor, așa cum cu siguranță o făceau în vise și prin oracole, era pentru a-i avertiza sau sfătui un act destul de circumscris, nu pentru a le oferi legăminte sau mântuire. Dacă trebuia să existe mântuire, aceasta se făcea prin folosirea de către oameni a propriilor facultăți intelectuale pentru a descoperi care era viața bună și calea abilă și prudentă de a o atinge.

Pionierul: Philo

Teologia a fost una dintre manifestările elenismului care a ajuns în Orientul Mijlociu în urma cuceririlor lui Alexandru cel Mare în secolul al IV-lea î.Hr. Ea a prins rădăcini în școlile de învățământ superior care au

crescut în orașele nou înființate, precum Alexandria și Antiohia, iar într-o formă mai populară s-a răspândit în rândul intelectualității elene și elenizate care era un produs secundar al urbanismului greco-roman din zonă.3 S-a luat deja notă de întâlnirea dintre elenism și iudaism atât în Palestina, cât și în diaspora. Idealurile etice grecești, de exemplu, sunt deja vizibile în secolul al treilea în Qohelet biblic - Eclesiastul în Septuaginta - și în Înțelepciunea lui Isus ben Sira din secolul al II-lea î.Hr.4. Rezistența evreilor la noul stil și la noile cunoștințe este descrisă în diferitele cărți ale Macabeilor.

Tot ceea ce se găsește în astfel de lucrări se încadrează, ca și lucrările însele, în categoria atitudinilor semipopulare destinate unui public generalist și alfabetizat. Pentru dovezi ale unor speculații filosofice și teologice mai formale în rândul evreilor, trebuie să ne întoarcem din Palestina către comunitatea din diaspora din Egipt. Primul evreu despre care știm că a manifestat interes pentru teologia greacă a fost un anume Aristobulus, care provenea dintr-o familie de mari preoți și care a lucrat în Alexandria în secolul al II-lea î.Hr.5. Fragmentele împrăștiate ale lucrărilor sale, scrise în greacă, arată un teolog tipic la lucru, deși pentru prima dată pe material scriptural iudaic. Imediat suntem sfătuiți să nu ne lăsăm prinși într-o interpretare literală a Torei, care în vremea lui Aristobulus fusese tradusă în greacă. O abordare literală a textului nu arată nimic deosebit de neobișnuit la Tora, dar o înțelegere alegorică îl dezvăluie pe Moise ca pe un adevărat profet care a împărtășit darul înțelepciunii filosofilor, deși relatarea lui Moise este, cu toată expresia sa metaforică, superioară versiunii grecești a înțelepciunii datorită vechimii sale evidente.

Temele atinse de Aristobul - identitatea înțelepciunii grecești și iudaice, de exemplu, care este dezvăluită prin aplicarea prudentă a exegezei alegorice - nu numai că au fost preluate de colegul său alexandrin Filon, dar sunt înconjurate de un corp atât de considerabil de teorie filosofică, încât este posibil să îl localizăm pe teologul de mai târziu mai degrabă cu precizie în amestecul eclectic de stoicism și platonism curent în lumea romană a vremii sale.6 Exegeza alegorică a lui Filon este în adevărata manieră stoică, dar unele dintre rafinamentele sale ale metafizicii platonice și stoice sunt mult mai remarcabile.7 Dumnezeul filosofilor era prea transcendent și prea îndepărtat pentru a avea o mână directă în crearea sau în guvernarea lumii, așa că Filon a recurs la un intermediar, sau mai degrabă la o serie de intermediari. Dumnezeu pentru Filon, așa cum fusese și pentru Aristotel, era gândirea care se gândește pe sine, iar ideile lui Dumnezeu (eide) sunt arhetipurile spirituale ale creației. Prima manifestare externă a acestora este Logosul, deopotrivă Cuvânt și Idee, pe care Filon îl personifică drept "al doilea Dumnezeu". Logosul servește atât ca arhetip spiritual ceresc al inteligenței umane, cât și ca instrument prin care toate celelalte "idei" (logoi) sunt diseminate în materie. Ele nu numai că aduc universul material la existență, dar îl și guvernează conform planului providențial al lui Dumnezeu.

Teologii greci experimentaseră de ceva vreme noțiunea de Logos sau Cuvânt ca primă emanație a lui Dumnezeu și instrument al creației, iar influența lor este poate vizibilă în tratarea de către autorii iudaici anteriori a "Înțelepciunii" ca entitate personificată, cumva distinctă de Dumnezeu și chiar ca agent al Creației. Dacă limbajul lui Philon despre Logos este oarecum îndrăzneț, cu siguranță nu trebuie interpretat ca o retragere din monoteism. Dimpotrivă, a fost conceput pentru a proteja transcendența lui Dumnezeu și, în același timp, pentru a stabili o legătură între acest Creator, acum îndepărtat din punct de vedere filozofic, și creația sa îndepărtată și oarecum degenerată.8

Filon este primul pe care îl cunoaștem - grec, roman sau evreu - care a avansat ideea că eidele platonice, acele arhetipuri spirituale și eterne ale realității, sunt de fapt gândurile lui Dumnezeu, o idee remarcabil de fructuoasă pentru acei teologi evrei, creștini și islamici care s-au putut astfel abține să nu-i urmeze pe greci mai departe pe aceeași cale și să nege până și gândul lui Dumnezeu.9 Și, deși doctrina lui Filon despre Logos ca instrument al lui Dumnezeu în creație nu a avut un mare viitor în iudaism, ea a avut o atracție imediată și evidentă pentru gânditorii creștini.

Teologii anteriori au trebuit să țină cont de faptul că poeții și alții își spuseseră cuvântul pe tema lui Dumnezeu și încercaseră să reconcilieze teologia "poetică" și cea "speculativă" prin exegeza alegorică. Sarcina lui Philo era oarecum diferită. El a acceptat faptul unei revelații istorice lui Moise pe Sinai fără ezitare sau rezervă, la fel cum a acceptat adevărurile conținute în acea revelație. El a acceptat, de asemenea, adevărul filozofiei și nu a văzut nicio contradicție între cele două, cel puțin în principiu. Existau, de fapt, diferențe - grecii credeau, în general, de exemplu, într-un univers creat, dar etern și într-o providență care era generală, dar nu cobora în particular - iar acolo unde acestea existau, Filon s-a situat ferm de partea mărturiei scripturale. Unele dintre diferențele aparente dintre Scriptură și filozofie puteau fi rezolvate prin aplicarea exegezei raționalizatoare la prima, dar acolo unde Filon a considerat imposibilă reconcilierea, l-a urmat pe Moise, nu pe Platon.

Limba lui Filon era greaca, iar versiunea sa de Scriptură era Septuaginta greacă tradusă în Alexandria la mijlocul secolului al III-lea î.e.n. Prin acest act aparent simplu de traducere, Scriptura a fost îmbrăcată în haine grecești cu propriul set de conotații, unele dintre ele deja filosofice. Dar teologul Filon a fost cel care a făcut pasul decisiv în convertirea noțiunilor scripturale în noțiuni filosofice prin metoda sa de exegeză alegorică, deschizând astfel Septuaginta spre discuție într-o manieră refuzată exegeților juridici. Ceea ce le-a rămas succesorilor săi în iudaism, creștinism și islam a fost să măsoare noua monedă cu cea veche, rațiunea cu revelația, o sarcină necesară, dar în mod necesar imposibilă.

Logosul și Hristosul

Lucrarea lui Philo nu a fost întâmpinată cu un entuziasm vizibil în cercurile palestiniene. Pentru farisei și alți evrei neeleniți, ea era probabil inaccesibilă în orice caz, și, deși vocea "elenișților" palestinieni ai vremii poate fi auzită în chestiuni politice, ea este inaudibilă în chestiuni religioase. Dar operele lui Filon trebuie să fi fost citite în diaspora - Pavel, în primul rând, pare să fi fost la curent cu ele - și și-au găsit, așa cum s-a spus, publicul cel mai apreciat printre convertiții elenizați la creștinism, mai întâi evreii și apoi neamurile. Logosul din deschiderea Evangheliei lui Ioan nu datorează probabil nimic lui Filon, dar era în mod evident capabil de o interpretare filoniană, care a fost aplicată în mod liber în orașul lui Filon, Alexandria, mai puțin de două secole mai târziu, de către eleniștii creștini Clement și Origen.

Teologia nu a intrat în creștinism doar prin Filon. Deja la Pavel și în Evanghelia lui Ioan există noțiuni teologice, adică idei exprimate în terminologia conceptuală abstractă, tipică discursului teologic mai degrabă decât celui scriptural, cu preferința acestuia din urmă pentru concret, pe de o parte, și pentru exprimarea metaforică și parabolică, pe de altă parte. Pavel și Ioan au fost, fără îndoială, expuși la idei teologice pe care le-au acceptat și folosit. Existau deja o ofertă abundentă de astfel de idei în literatura apocrifă iudaică, care înfățișa Înțelepciunea divină și pe Mesia ca realități spirituale care existau încă din momentul Creației. Pavel a preluat și a combinat ambele noțiuni în descrierea lui Iisus ca Logos preexistent10.

Cu toate acestea, nici Pavel și nici Ioan nu au argumentat teologic; ei pur și simplu au afirmat în virtutea propriei lor autorități de apostoli. Demonstrația și dovada logică erau caracteristicile metodei filosofice, după cum știa fiecare gânditor evreu și creștin care a intrat în contact cu filosofia în această perioadă. Autoritatea apostolică nu prea le plăcea neamurilor ca alternativă la dovezi, așa că a început să se înlocuiască cu ceva ce neamurile puteau înțelege și înțelegeau; miracolul public era echivalentul scriptural al dovezii demonstrative.11 Dar aceiași gânditori erau la fel de conștienți de pericolele atrăgătoare ale teologiei speculative și, deși unii, precum Filon și Iustin, credeau că înțelepciunea grecilor și înțelepciunea lui Dumnezeu puteau fi reconciliate, Pavel a fost primul, dar în niciun caz ultimul, care le-a pus pe cele două în opoziție ca antagoniste naturale.

Un exemplu al modului în care un creștin a devenit teolog este oferit de cariera lui Iustin, care s-a născut din părinți păgâni elenizați în Samaria și a fost martirizat pentru creștinismul său în jurul anului 165 e.n. Dialogul său cu Trypho, probabil "rabinul Tarphon" menționat în Mishna, oferă o oarecare relatare a odiseei spirituale care l-a condus pe Iustin la creștinism.12 Nevoia de satisfacție religioasă l-a împins mai întâi spre filosofie; "convertirea" la filosofie nu era ceva neobișnuit în această perioadă - mai târziu, filosofia greacă, cu accentul său puternic pe regimurile etice și interesul său vizibil pentru pietate, își asuma pentru mulți rolul unei religii13 -, dar după ce a cercetat principalele școli, a găsit în cele din urmă pacea spirituală în creștinism. Convertirea la creștinism nu a însemnat însă nici respingerea filosofiei, nici acceptarea ei totală. Creștinismul era adevărata "filozofie", iar anticiparea multora dintre principiile sale - nemurirea sufletului a rămas un exemplu peren în acest tip de literatură - a fost o demonstrație clară a faptului că Iisus, Logosul etern, a fost la lucru în lume încă de la început. "La început a fost Cuvântul...." Argumentul a funcționat la fel de bine și împotriva iudaismului: nu numai Socrate, ci și Abraham însuși a fost creștin înainte de Hristos.

Dacă Iustin reprezintă o acomodare modestă a discursului filosofic și teologic cu revelația creștină, primele încercări radicale și în masă în această direcție au avut loc în Alexandria în același secol, din partea unor gnostici precum Basilide și Valentinus. Părinții creștini care s-au ocupat de respingerea sa erau convinși că sămânța erorii gnostice se afla în filosofia greacă. Nu putem judeca cu ușurință pentru noi înșine, deoarece majoritatea tratatelor gnostice creștine care au ieșit la iveală la Nag Hammadi, în Egipt, în 1945, au o formă "scripturală" mai degrabă decât filosofică, adică sunt în principal Evanghelii apocrife, apocalipse și literatură de înțelepciune.14 Irineu și Hippolytus au cu siguranță dreptate în măsura în care scrierile gnostice alexandrine sunt pline de concepte și terminologie filosofică grecească.

Dar există la fel de puțină demonstrație autentică în ele ca și la Pavel, și pare mult mai probabil că gnosticismul creștin este în esență un sistem mitic, o dramă cosmică în care actorii principali au fost îmbrăcați în costumele abstracte ale filosofiei grecești.15

Orice ar spune istoricii moderni, Părinții și-au făcut propria lor judecată: Gnosticismul a fost un alt exemplu al perversiunilor grecilor, iar răspândirea sa în rândul intelectualității nu a făcut decât să sublinieze opoziția fundamentală dintre înțelepciunea păgână și cea creștină. Cea mai fermă afirmație a acestei opoziții a fost exprimată de un creștin latin, Tertulian (d. cca. 240), care a exclamat retoric: "Ce are Atena de-a face cu Ierusalimul? Ce înțelegere între Academie și Biserică?". Tertulian fusese martor la efectele gnosticismului și, ca și alții, a trasat erorile acestuia la filosofia greacă. Aceasta a servit la confirmarea convingerii sale că credința și numai credința era suficientă pentru creștin, deoarece întregul adevăr fusese revelat. Mai mult, Tertulian era dispus nu doar să accepte, ci chiar să se laude cu diferențele: creștinul crede în paradoxurile creștinismului tocmai pentru că sunt absurde16 .

Clement și Origen

Tertulian, care avea o încredere considerabil mai mare în rațiunea umană atunci când aceasta se manifesta sub forma dreptului roman mai degrabă decât a filozofiei grecești, poate reflecta o diferență culturală de bază între formele latine și grecești ale creștinismului. Clement din Alexandria, care a trăit aproximativ în aceeași perioadă, provenea dintr-un mediu total diferit și nu a manifestat niciunul dintre disprețul lui Tertullian față de filosofie și nu a rostit niciun apostrof împotriva "nenorocitului de Aristotel". Pentru Clement, lucrările rațiunii umane aveau același scop pentru neamuri ca și legea pentru evrei: erau o "pregătire evanghelică", așa cum a numit-o mai târziu istoricul Eusebiu. Înțelepciunea greacă era adevărata înțelepciune în sensul că era produsul unei inteligențe pe care oamenii o împărtășesc cu Dumnezeu, sau al unui tip special de revelație naturală pe care Logosul a dat-o neamurilor. Clement, care cunoștea extrem de bine opera lui Filon, era conștient de unul dintre argumentele acestuia din urmă care justificau recurgerea la filozofie, și anume că gânditorii greci citiseră Scripturile și expropriaseră multe dintre doctrinele sale, și nu a ezitat să îl invoce în cazul său.

Cea mai mare parte a gândirii lui Clement despre teologie se găsește împrăștiată într-o lucrare pe care el a numit-o Stromata sau Covoare.17 Nu este o distribuție nefirească, poate, din moment ce de la Filon încoace compatibilitatea dintre teologia speculativă și revelația divină a fost demonstrată în principal în exegeza Scripturii și în succesiunea scrierilor sacre care au oferit forma în cadrul căreia au lucrat atât teologii iudei, cât și cei creștini. Niciun creștin nu a întreprins această exegeză la aceeași scară și cu aceeași pătrundere ca și Filon până la Origen, succesorul lui Clement în școala creștină în curs de formare din Alexandria. Origen putea face același tip de analiză filosofică a Scripturii ca și antecedentul său evreu, dar, ca și creștin, a adăugat tipologia, prefigurarea evenimentelor din Noul Testament prin Vechiul Testament, o metodă deja popularizată de Evangheliile însele. Origen a fost, în plus, un erudit textual considerabil18.

Pe modelul Filon, fiecare teolog creștin trebuia să fie în mod necesar un exeget. Dar Origen era mai mult decât atât. El a fost primul creștin care a pus mâna pe teologia sistematică, aranjându-și materialul în ordinea logică a unui tratat de școală academică - este posibil să fi frecventat Academia Platonică din Alexandria - și nu în cea dictată de ordinea Scripturii. Rezultatul a fost Despre primele principii, o expunere detaliată a adevărurilor creștinismului, derivată din Scriptură, dar expusă și argumentată în formă teologică.19 Astfel, vorbind despre Tatăl, Isus Logos și Duhul Sfânt, Origen i-a descris pe fiecare ca fiind o "esență" sau "substanță" (ousia) și "individ" (hypostasis, hypokeimenon) separate, și a caracterizat unitatea trinitară ca fiind "consubstanțială" (homoousios).20

Teologie și crezuri

Creștinismul nu a avut poate prea multe opțiuni decât să îmbrățișeze teologia elenă: intelectualii săi timpurii fuseseră cu toții educați în acest sistem. Astfel, dacă aveau de gând să explice doctrina creștină pentru ei înșiși și pentru ceilalți în ceea ce era pentru ei și pentru publicul lor o manieră familiară și convingătoare, trebuiau mai întâi să convertească mythos-ul scriptural (așa cum începuse deja să facă Pavel cel elenizat) în moneda logos-ului de tip elenistic. "Fiul lui Dumnezeu", de exemplu, a fost metafora biologică a Evangheliilor pentru a explica relația lui Iisus cu Yahweh. Filozofii-teologi din secolul al IV-lea nu se opuneau metaforelor, dar în acest caz au preferat să le substituie termenii discursului științific curent, generație și substanță, și să exploreze relația dintre ele invocând concepte precum modalitate, subordonare și eternitate. O încercare de a gândi și de a vorbi despre Iisus după această manieră l-a determinat pe clericul alexandrin Arius (d. cca. 336) să propună că Iisus, în calitate de "Fiu", trebuia în mod necesar să fie subordonat "Tatălui" său, care era prin definiție etern și nefiresc, în timp ce pentru Iisus "a existat un timp în care nu era "21. În mod logic, acest lucru avea poate sens, dar când această învățătură a devenit larg răspândită, episcopii reuniți în conciliul de la Niceea din 325 d. Hr. E. au declarat-o eretică și au emis propria lor dogmă, formulată în aceiași termeni teologici, afirmând că Isus a fost "născut, nu făcut" de Tatăl și că era, așa cum spusese Origen, consubstanțial (homoousios) cu el, acesta din urmă un termen de artă în logos, dar extrem de îndepărtat de Scriptură.

Mai era și altceva. Definiția greacă a Trinității ca "trei indivizi (hypostases) într-o singură ființă (ousia)" a devenit în latină "trei persoane într-o singură substanță", însăși traducerea cauzând o problemă suplimentară. Episcopii au continuat să își susțină pozițiile citând Scriptura, dar invariabil dogma era expusă în limbajul teologiei. Nu este surprinzător faptul că, deși au existat avocați canonici importanți, teologii din rândul clerului (un dublu filtru) au constituit elita creștinismului pentru o mare parte din istoria sa.

La Niceea, episcopii s-au pronunțat în mod dogmatic asupra relației dintre Tatăl și Fiul, dar munca de traducere a modurilor scripturale de a vorbi și de a gândi în limbajul științific (adică teologic) al vremii abia începuse.22 Problema lui Iisus însuși a rămas. Hristologia era o chestiune de decodificare a titlurilor

din Noul Testament, dar în deceniile care au urmat Niceei, intelectualii creștini au încercat să îl înțeleagă pe Mesia evreiesc care era Dumnezeul lor în termeni teologic coerenți. Scriptura putea afirma pur și simplu că era atât om, cât și Fiu al lui Dumnezeu, dar teologii din secolele al IV-lea și al V-lea au trebuit să reconcilieze aceste afirmații în termenii discursului filosofic contemporan: cum putea personalitatea unică a lui Iisus să cuprindă atât o natură umană, cât și una divină, așa cum era înțeles acest din urmă termen?

Cultura, tradiția și ingeniozitatea teologică au furnizat răspunsuri variate. Unii au pus accentul pe umanitatea lui Iisus: era un om pe care Dumnezeu îl glorificase până la statutul divin. Este posibil ca acest punct de vedere să se fi dezvoltat dintr-o poziție originală iudeo-creștină care vedea mesianitatea lui Iisus ca fiind dobândită sau acordată, probabil la învierea sa. Alții, sub o influență în mod evident mai elină, îl considerau pe Isus ca fiind veșnic și dominant divin, Divinitatea îmbrăcată în carne, ca să spunem așa. Prima poziție a ajuns să fie cunoscută sub numele de nestorianism și, probabil, reflecta un mod mai vechi, evreiesc, de a-L privi pe Iisus; a doua a fost numită monofizitism și era în mod clar mai simpatică pentru unii dintre teologii cu mentalitate elenă.

Conciliul ecumenic convocat la Calcedon în 451 e.n. le-a condamnat pe amândouă și a afirmat împotriva oricărei logici, dar în mod inconfundabil cu Scriptura, că Isus a fost "complet în Dumnezeire și complet în omenie, cu adevărat Dumnezeu și cu adevărat om". Mai mult, fiecare natură, cea umană și cea divină, putea folosi facultățile celeilalte. Așa cum teza răscumpărării implicase deja, Dumnezeu trebuia să fi murit pe cruce; prin definiția sa dogmatică, Conciliul de la Calcedon a afirmat că acest lucru a avut loc într-adevăr. Filozofia elenă avea ca unul dintre obiectivele sale "salvarea fenomenelor" sau, cum am putea spune, "explicarea evidenței" printr-o ipoteză rezonabilă. Intenția teologiei sacre, așa cum s-a demonstrat în mod clar la Calcedon, a fost "să salveze theologoumena", credințele credinței.23

Musulmanii se întâlnesc cu Aristotel

Modul științific de cercetare, adică o investigație sau o explicație a fenomenelor pe principii justificabile din punct de vedere rațional și dialectic, a intrat în contact cu religiile monoteiste revelate în mai multe ocazii diferite, dar nicăieri atât de dureros sau de productiv ca în contactul lor cu elenismul. În unele cazuri, monoteiștii au învățat limba greacă, așa cum au făcut evreii din diaspora în secolele II și I î.Hr. și creștinii două sau trei secole mai târziu, devenind astfel eleni în sensul lingvistic mai restrâns. În alte părți, însă, bunurile culturale ale elenismului au trebuit să fie traduse, în siriacă, de exemplu, în beneficiul creștinilor elenizați doar cu intermitențe din interiorul Siriei și Mesopotamiei; în arabă pentru musulmanii și evreii din Rădăcina Islamului din secolele IX-XI; și, în cele din urmă, în latină pentru creștinii din Europa secolelor XI-XII, care aproape că își uitaseră moștenirea elenă.24

Probabil că musulmanii au intrat pentru prima dată în contact cu teologia nu în forma sa grecească, ci în adaptarea sa creștină, care a fost deja caracterizată drept teologie sacră, adică raționalism elenistic în

slujba uneori incomodă a credinței scripturale. Cadrul a fost, probabil, dezbaterile și polemicile care au avut loc atunci când musulmanii s-au mutat în ceea ce erau încă în majoritate covârșitoare medii creștine din Orientul Mijlociu. Problemele monoteiste veșnic verzi ale liberului arbitru și ale predestinării, pe care Coranul le ridicase din nou - și nu le rezolvase - par să fi ocupat un loc important pe lista subiectelor de dezbatere între creștini și musulmani, și probabil și Trinitatea, pe care Coranul însuși o punea la îndoială.25 Dezbaterea trebuie să fi fost mai degrabă unilaterală, cel puțin până când musulmanii au început să se echipeze cu armele dialectice ale adversarilor lor religioși.

Undeva la sfârșitul secolului al VIII-lea, intelectualii musulmani, în principal în noua capitală cosmopolită Bagdad, au pus la dispoziția lor operele fundamentale ale elenismului intelectual: rezumate și adaptări ale dialogurilor lui Platon și traduceri complete ale practic tuturor operelor lui Aristotel (împreună cu diverse comentarii grecești ulterioare asupra lor), precum și geometria lui Euclid, geografia astronomică și alchimia lui Ptolemeu din Alexandria și lucrările medicale ale lui Galen, printre altele. Acesta a fost un transfer de tehnologie la scară masivă, această trecere a bunurilor intelectuale ale unei culturi în idiomul cu totul diferit al alteia. Constructorii de poduri ai acestui transfer au fost creștinii sirieni din Irak, foarte cultivați, dintre care majoritatea părăsiseră turma ecumenică în urma Conciliului de la Calcedon și, în consecință, aveau puțină stimă pentru biserica "imperială" (melkită) din Bizanț. Limba lor, aramaica siriacă, a fost cea care a servit drept etapă intermediară între greaca lui Aristotel și araba musulmanilor26.

Mișcarea de traducere din greacă în arabă nu a durat mai mult de două sute și ceva de ani - era aproape terminată în anul 1000 e.n. - și efectele sale, împreună cu o absorbție paralelă a materialului indian și persan prin Iran, au fost profunde. Aceasta a dat o energie nouă și extrem de creativă interesului musulmanilor pentru medicină, farmacologie, matematică, fizică, optică, astronomie, astrologie și alchimie. Ambele din urmă erau științe exacte și foarte apreciate în antichitate și în epoca medievală, deși privite cu dezaprobare de către autoritățile religioase: astrologia pentru că era prea fatalistă, alchimia pentru că era prea creativă. Dar această moștenire elenă s-a confruntat și a pus în discuție și principiile înseși ale islamului, așa cum o făcuseră deja cele ale iudaismului și creștinismului, iar acolo efectele sale au fost considerabil mai problematice.

Învățând să vorbească dialectic

Printre adversarii lor, primii juriști musulmani obișnuiau să facă distincția între "partizanii hadith-ului" și "partizanii kalam-ului", ca două poziții opuse ai căror adepți nu doreau să se lase atrași în consensul shafiit.27 Primii, "tradiționaliștii", refuzau să sancționeze uzanțele juridice locale, ceea ce am putea numi drept cutumiar, și preferau să se bazeze cât mai mult pe Coran și pe rapoartele profetice a căror istorie am inspectat-o deja. Al doilea a respins rapoartele hadith în favoarea folosirii propriilor puteri de cercetare (nazar) și a aplicării unui anumit grad de judecată personală (ijtihad) asupra Coranului revelat. Această dispută a avut loc într-un context juridic și, deși tradiționaliștii au continuat să își expună

argumentele principale în domeniul jurisprudenței, partizanii kalamului au găsit un alt teren, mai prielnic pentru preocupările lor. Ei au căpătat și un alt nume, cel de mutațiliți.28

În limba arabă kalam înseamnă literalmente "discurs", dar știm prea multe despre istoria și evoluția musulmană a cuvântului ca să-l considerăm doar așa, sau chiar ca o traducere eliptică în arabă a cuvântului grecesc theologia, "discurs despre Dumnezeu".29 La început, kalam a putut să apară ca atare în măsura în care părea să se opună cercetării (nazar) unei acceptări neîndoielnice pe baza autorității altuia, ceea ce în arabă se numește taqlid sau "acceptare". Cu toate acestea, atunci când o tradiție filosofică autentică a apărut în islam în urma traducerilor grecești, iar generații de musulmani și evrei au avut ocazia să observe diferența dintre aceasta și ceea ce ei numeau kalam, adevărata natură a celei din urmă a devenit manifestă.30 Kalam este probabil cel mai bine tradus, așadar, prin "teologie dialectică", în sensul că a luat ca punct de plecare nu primele principii ale rațiunii, ci opiniile comun acceptate. De asemenea, nu a procedat nici prin metoda silogistică strictă prescrisă de Aristotel în Analiticii săi: mai degrabă a invocat argumentele stenografice și persuasive descrise în Topici ca fiind "retorice" sau "dialectice".31

În ochii filosofilor islamului, kalam era, în cel mai bun caz, o armă defensivă și apologetică, iar în cel mai rău caz o replică înșelătoare a discursului filosofic adevărat, un om de tinichea fără inimă. Dar, de fapt, era un fel de teologie, în sensul că încerca să explice și să argumenteze pozițiile sale cu privire la Dumnezeu și la univers, în loc să le afirme pur și simplu. Avocații musulmani folosiseră acest tip de ijtihad în raționamentul lor juridic, dar acolo unde mutaziliții au inovat a fost în aplicarea analogiei și a altora asemănătoare la subiecte non-juridice și chiar non-quranice, cum ar fi substanța și accidentul, cauza și efectul, materia și spiritul.

Acesta este un teren familiar pentru noi, care am observat progresul conceptelor și raționamentelor filosofice grecești în elementele vitale ale discursului religios evreiesc și creștin, dar era extrem de străin pentru partizanii hadith-ului, care nu știau nimic despre astfel de noțiuni și le considerau amenințătoare pentru moștenirea scripturală a islamului. Mutaziliții nu erau, desigur, raționaliști greci; ei au început cu datele de la Coran. Dar ei au extins aceste date cu mult dincolo atât de problematica cât și de moneda conceptuală a Coranului și într-o viziune a lumii fizice care, după părerea lor, se potrivea bine cu viziunea lor despre omnipotența lui Dumnezeu, și într-o distincție între esența lui Dumnezeu și atributele sale care, după părerea lor, proteja spiritualitatea și simplitatea divinității.32

Dacă conceptele mutaziliților ne par familiare, nu ne putem explica cum aceste noțiuni grecești transparente au ajuns în capetele din Basra și Bagdadul secolului al VIII-lea. Acești "kalamiști" (mutakallimun) nu erau intelectuali greci convertiți la o nouă credință, ci arabi care au fost anteriori celei mai mari părți a ceea ce știm despre mișcarea de traducere în islam. Știm însă că același calif care a sponsorizat și a sprijinit începuturile mișcării de traducere, al-Mamun (r. 813-833), a fost, de asemenea, un susținător fervent al punctului de vedere mutazilit. Și nu doar un simplu susținător: el a făcut un efort pentru a-l defini ca fiind ortodox și pentru a-i forța pe tradiționaliști să îl accepte ca atare. Spre deosebire

de predecesorii săi califali, care poate că au pedepsit devianța, dar nu au întreprins niciodată să definească ortodoxia, al-Mamun a decretat că "ortodoxia" islamică consta în credința în caracterul creat al Coranului. Acesta era subiectul "examinării" (mihna), iar cei care nu reușeau să o treacă erau supuși la biciuire sau la închisoare. Punctul teologic poate părea cuiva care nu ascultă discursul religios din Bagdadul de la începutul secolului al IX-lea ca fiind unul destul de arhicunoscut pe care să se construiască un jurământ de loialitate teologică, dar sub el se afla un iceberg enorm de argumente filosofice care derivau, la rândul lor, din noțiunile aristotelice de materie, spațiu și timp și, de fapt, de Dumnezeu însuși. Al-Mamun știa despre ce este vorba.33

Așa cum se pare că se întâmplă adesea, Al-Mamun a prins în plasa sa un martir foarte mare. Ahmad ibn Hanbal, liderul tradiționaliștilor din Bagdad, a preferat închisoarea în locul unui Coran creat, iar forțele conservatorismului și, pe un plan mai larg, ale autorității religioase descentralizate au avut punctul lor de raliere. Cu toate acestea, a fost eliberat în curând, iar întreaga afacere a fost făcută să pară un fiasco. Ibn Hanbal a devenit un fel de martir în viață pentru credința tradițională, un Galileo în sens invers, ca să spunem așa: e pur' non si muove.

Mihna a mai durat câțiva ani, până când, în 848, califul Mutawakkil a abandonat dogma Coranului creat. Dar răul fusese făcut. Ceea ce califii anteriori ai Casei lui Abbas prevăzuseră ca o societate deschisă devenise polarizată, raționaliștii împotriva tradiționaliștilor și, ca un corolar, teologii filosofi împotriva avocaților. În cele din urmă, cei din urmă au triumfat. Dialectica aristotelică și mărunțișurile problematicii filosofilor au găsit un punct de sprijin modest în kalam, teologia dialectică, și li s-a permis un loc netitularizat la marginea curriculei juridice, singura care conta în învățământul superior islamic. Dar teama de raționalism nu a fost ușor de înlăturat și a existat o interdicție califală de vânzare a cărților care se ocupau de kalam sau de filosofie în 892, care a fost repetată în 897.

Despre filosofie și profeție

Versiunea primită a filosofiei (falsafa) în islam nu era în mod nefiresc grecească în ceea ce privește originile, metodologia și problematica sa. Era, de asemenea, în mod previzibil eclectică, în maniera majorității filosofiei din antichitatea târzie, iar contribuitorii săi cu înclinații teologice mai pronunțate, precum Plotin și Proclus, erau mascați pentru cititorul musulman, așa cum au fost adesea mai devreme pentru cel creștin, prin anonimat sau pseudopigramă. Dar, deghizat sau nu, și fie că se numea "filozofie primă" sau "metafizică", islamul poseda acum o teologie, sau mai degrabă o altă teologie, pe care să o așeze alături de portretul quranic al lui Dumnezeu și de cel nou conturat de maeștrii mutaziliți ai kalamului.34

Chiar primul maestru de falsafa, al-Kindi (d. cca. 870), un contemporan mai tânăr al lui al-Mamun, a expus o serie de poziții tulburătoare.35 Cel mai amenințător pentru mulți musulmani, el a postulat existența unei înțelepciuni raționale umane care era paralelă cu înțelepciunea sacră a revelației. În al-

Kindi, intelectul uman, căruia juriștii îi acordaseră o oarecare autonomie în cadrul rubricii ijtihad sau "efort personal", primea acum, în cel mai bun mod elenistic, acces direct la Dumnezeu. Potrivit lui al-Kindi, ceea ce Profetul obținuse fără efort prin darul lui Dumnezeu, filosoful putea obține și el prin eforturi intelectuale susținute. A fost o concesie generoasă, chiar dacă oarecum cu părere de rău, făcută filosofiei, dar ușa era acum deschisă și cel puțin un musulman a ales să treacă prin ea. Medicul și filosoful al-Razi (d. 925) nu numai că a acordat filosofului accesul la cunoașterea lui Dumnezeu, ci l-a refuzat și profeților revelației. Filozofia era singura cale spre înțelepciune.36 Aceasta era apostazie și necredință (kufr) în toată regula și, deși nu mulți alți filozofi erau dispuși să meargă atât de departe ca al-Razi, pericolele extreme ale poziției raționaliste erau evidente. Nu se poate spune că Falsafa a avut o carieră strălucită în islam, în ciuda eforturilor unor oameni precum al-Farabi și Avicenna de a reconcilia credința și rațiunea într-o manieră mai sofisticată decât al-Kindi și cu sensibilități islamice mult mai mari decât cele afișate de al-Razi.

Spre deosebire de al-Kindi, al-Farabi (d. 950) nu a fost dispus să renunțe la revelația profetică ca mijloc separat și independent de a obține iluminarea.37 El a abordat problema din unghiul distinctiv al filosofiei politice, distinctiv nu în raport cu mentorul său Platon, desigur, ci în lumina istoriei filosofiei grecești ulterioare, care nu a trădat niciun interes pentru filosofia politică. Statul ideal al lui Al-Farabi trebuia să fie condus de cineva care să combine atât iluminarea intelectuală, cât și cea practică, calitățile filosofului și ale profetului. Adevăratul profet, potrivit lui al-Farabi, putea să ia adevărurile împărtășite cu filosoful datorită intelectului superior și să le convertească, prin intermediul facultății imaginative, în adevărurile cifrate ale unei revelații precum Coranul sau în realitățile concrete ale unei legi precum sharia. Dar ceea ce a spus al-Farabi despre "profet" era valabil pentru toți profeții și nu a existat nicio încercare aparentă din partea sa de a apăra calitatea unică a revelației islamice38.

Avicenna (d. 1038) a putut explica nu mai puțin decât al-Farabi atât necesitatea cât și procesul profeției-revelației.39 El a scris un tratat special, Despre dovada profeției.40 Modul în care a avut loc profeția putea fi explicat destul de ușor în cadrul categoriilor încăpătoare ale teoriilor cognitive grecești, pe care Avicenna și al-Farabi le cunoșteau amândoi foarte bine, dar necesitatea revelației, dacă aceleași adevăruri erau disponibile pentru rațiunea umană neajutorată, era considerabil mai problematică. În această privință, filosofii s-au repliat pe terenul familiar platonic și gnostic. Nu toată lumea era capabilă de un raționament reflexiv și, astfel, pentru marea masă a omenirii nefilosofice, Dumnezeu, Dumnezeul atât al ignoranților, cât și al celor învățați, a ales să își dezvăluie adevărurile prin intermediul unui profet.

Argumentul nu se deosebește de cel întâlnit printre sufii și alți mistici în căutarea revelației private. Sharia nu era pentru ei, susțineau cei mai îndrăzneți dintre ei, ci era destinată maselor. Avicenna ar putea înțelege, dacă nu ar fi neapărat de acord cu această linie de raționament, deoarece nu era foarte îndepărtat de poziția mistică în propria sa filosofie ulterioară. Mulți dintre grecii din tradiția platonici susținuseră că raționamentul discursiv își avea limitele sale și că cunoașterea finală a lui Dumnezeu nu era rezultatul unei ultime fărâme de înțelegere care se potrivea la locul ei, ci venea doar cu un salt intuitiv îndrăzneț peste prăpastia îngustă dintre Creator și creatură, ceea ce Plotin numea în mod faimos "un zbor al celui singur către Cel Singur "41. Acel moment a căpătat o mare importanță pentru Avicenna.

"Iluminarea" (ishraq) sau noțiunea de înțelepciune de tip gnostic (marifa) nu se regăsește în enciclopediile filosofice ale lui Avicenna, cum ar fi Cartea vindecării sau Cartea sa de cunoștințe științifice, dar tratatele sale mistice ulterioare arată clar că această uniune intuitivă cu divinul era esențială pentru ceea ce el începea să conceapă ca un fel de filosofie ezoterică.42

Kalam s-a maturizat

Distanța dintre Avicenna și Mutazilii de abia două secole mai devreme este aproape incomensurabilă. Ei au început cu Coranul; el cu primele principii ale rațiunii. Raționamentul lor era dialectic; Avicenna stăpânea pe deplin logica științifică aristotelică. Mutaziliții se hrăniseră cu niște material filosofic prost digerat din surse deghizate; Avicenna se educase în întreaga gamă a științei filosofice grecești.43 Dar chiar și mișcarea modestă a mutaziliților în direcția unei teologii raționalizatoare le-a creat probleme cu tradiționaliștii, care o considerau o inovație periculoasă, mai ales după ce sprijinul oficial al lui al-Mamun a fost retras de către succesorii săi.

Ahmad ibn Hanbal și adepții săi nu voiau să aibă nimic de-a face cu noua îndemânare în argumentare care, atunci când era aplicată la ceea ce ei considerau a fi fundamentele credinței, ducea la "inovație", ceea ce era, în cel mai bun caz, răutate și, în cel mai rău caz, erezie. Probabil că majoritatea musulmanilor au fost de acord și, odată ce sprijinul califal oficial pentru mutaziliți a fost retras, hanbaliții, așa cum au ajuns să fie numiți, nu au ezitat mai puțin să își ducă furia pe străzile din Bagdad și să își exprime opoziția față de inovatori și raționaliști decât au făcut-o călugării creștini din secolul al V-lea din Alexandria, Antiohia sau Constantinopol. Dar chiar și în timp ce o făceau, forțele de reconciliere erau la lucru. Tradiția îi atribuie primul pas lui al-Ashari (d. 935), care nu era nici filosof și nici, în cele din urmă, un teolog dialectic, un mutakallim.44 El era la bază un tradiționalist care era dispus să renunțe la unele dintre cele mai virulente idei anti-intelectualiste ale hanbaliștilor și să accepte cel puțin unele poziții mutazilite. Dar el nu putea și nu voia să îmbrățișeze un univers mutazilit guvernat de legile cauzalității naturale sau versiunea lor despre Dumnezeu, lipsit de atributele sale quranice veșnice.45 Universul lui Al-Ashari era un univers ocazionalist de atomi și accidente în care Dumnezeu, un Dumnezeu quranic în accepțiunea tradiționaliștilor, intervenea direct, pretutindeni și în orice moment.46

Până la începutul secolului al X-lea, credințele musulmane se apropiaseră de un fel de consens, unul care citea Coranul oarecum literal și care lua drept ghid atât pentru înțelegerea Coranului, cât și pentru a trăi o viață musulmană, sunna Profetului, corpul de tradiții "sănătoase" raportate de la Mahomed. Aceasta a fost linia de bază a lui al-Ashari pentru un islam autentic, iar ceea ce a propus el a fost ceea ce Filon a inițiat pentru evrei și Origen pentru creștini: să combine, într-un fel, ceea ce constituia atunci credința islamică cu abordarea rațională a credinței a mutilienilor, pe scurt, să construiască ceea ce în termeni creștini s-ar numi o teologie sacră. Astfel a luat ființă kalam sau teologia dialectică.

Versiunea de pionierat a lui Al-Ashari a kalamului a fost, după cum se știe, mai greoaie pe hadith decât pe dialectică, iar kalamul avea să fie vreodată așa ceva, dar reprezintă totuși efortul curentului musulman de a asimila raționalismul aristotelic, la multe capitole, în cultura religioasă islamică. Efectele sale de la al-Ashari încoace au fost în cel mai bun caz nesemnificative, iar cel mai considerabil practicant al său, maestrul din Bagdad al-Ghazali, a considerat kalamul din păcate inferior misticismului ca o cale spre Dumnezeu.47 Cel mult al-Ghazali va admite că kalamul era o armă defensivă utilă, "ca o trupă de protecție de-a lungul drumului de pelerinaj". Istoricul social spaniol Ibn Khaldun (d. 1406) a încercat mai târziu să formuleze acest lucru mai sistematic: "Kalamul este o știință care argumentează pe baza unor dovezi logice în apărarea articolelor de credință și pentru a respinge inovatorii care se abat în dogmele lor de la primii musulmani și de la ortodoxia musulmană "48.

Al-Ashari nu i-a convins pe deplin pe hanbaliști și nici tradiționaliștii stricți nu au împiedicat ca o versiune a kalamului asharit să câștige un loc în spectrul ortodoxiei islamice ca instrument legitim pentru explicarea și apărarea revelației și a tradițiilor.49 Oportunitatea de a demonstra utilitatea kalamului ca armă dialectică a apărut odată cu creșterea agresivă a șiitismului ismailian, care își întemeia convingerile pe învățătura infailibilă (talim) a unui imam, dar care era de fapt impregnat de modelele și metodele filosofiei grecești. Apărarea sunnismului a fost preluată de al-Ghazali, un profesor de jurisprudență din Bagdad, care a încercat să îi condamne nu numai pe ismailieni, ci și pe filosofii care îi inspirau.50 El a făcut acest lucru nu recurgând la argumente tradiționaliste, care ar fi fost respinse din start de adversarii săi, ci infuzând kalam-ul cu suficientă rigoare pentru a înfrunta opoziția pe teren propriu. Al-Ghazali s-a luat de filosofi, în principal de al-Farabi și Avicenna, în lucrarea sa Incoerența filosofilor, și de ismailieni într-o serie întreagă de tratate polemice.51 Al-Ghazali nu a fost în niciun caz un reacționar teologic. El a expropriat în propria sa versiune de kalam mult mai mult din Avicenna decât ar fi putut concepe Al-Ashari, iar el a acceptat și a glorificat o formă de sufism ale cărei fundamente intelectuale mergeau adânc în neoplatonism.

De ce teologia sacră a avut un efect atât de blând asupra culturii religioase islamice este destul de evident. Critica lui Al-Ghazali la adresa cosmologiei lui Avicenna și a cosmologiei grecești care se afla în spatele ei a făcut-o să fie pentru totdeauna suspectă printre mutakallimun. Dar rădăcinile sunt mai adânci și mai sistematice. Singura formă instituționalizată de învățământ superior în islam a fost madrasa, care a fost, de la începuturile sale și până în prezent, în mod neobrăzat o școală de drept islamic. Majoritatea covârșitoare a intelectualității islamului a trecut prin acest sistem și astfel, fie că au practicat sau nu, au fost ulama instruiți în jurisprudența orientată spre hadith. Kalamul asharit a găsit doar o modestă menținere în programul de învățământ al madraselor, ca un fel de activitate minoră inofensivă; iar tot ceea ce era mai riguros era predat și învățat în particular.52 Astfel, kalamul a fost insuficient subscris, insuficient sprijinit și subestimat; iar în cele din urmă a constatat că nu prea avea prea multe de spus. Doar la extremele întreprinderii au existat semne de vitalitate, la marginile exterioare ale tradiției grecești și la limitele exterioare ale comunității musulmane.

Crezurile musulmane

Și totuși, triumful final a aparținut, într-un anumit sens, kalamului. Nu se poate calcula întotdeauna răspunsul tradiționalist la teologi, deoarece partizanii hadith-ului își apărau mai des convingerile prin polemică decât prin poziții proprii bine stabilite. Creștinismul, după cum am văzut, s-a definit și redefinit pe sine într-o serie de declarații credale, precum și în dogmele pozitive și anatemele negative emise de concilii.53 Islamul nu a avut o structură conciliară comparabilă, iar cea mai apropiată apropiere a sa de un crez în sensul unei formule de botez este simpla shahada: "Nu există alt dumnezeu în afară de Dumnezeu, iar Mahomed este trimisul său "54. Totuși, până la mijlocul secolului al VIII-lea, declarații mai lungi sub forma unui crez (aqida) au început să apară în mod anonim în cercurile juridice. În mod remarcabil, acestea nu aveau nimic de-a face cu cele două elemente de bază ale shahada, care sunt afirmațiile cerute individului musulman, ci se adresau disputelor politico-religioase curente și, în cele din urmă, în termeni împrumutați din kalam.

Cele zece articole din Fiqh Akbar I au luat atitudine împotriva kharijilor, a șiiților și a partizanilor liberului arbitru, astfel că datează probabil din jurul anului 750 e.n., când aceste probleme erau actuale. Un secol și jumătate mai târziu, crezul numit "Testamentul lui Abu Hanifah" ajunsese la douăzeci și șapte de articole. El reflecta controversa mutațiilită privind caracterul creat al Coranului, în care adopta o poziție puternic hanbalită și tradiționalistă în opoziție, și era net mai aventuros decât predecesorul său în încercarea de a defini credința și de a adjudeca între importanța relativă a credinței și a faptelor bune. Vocabularul tehnic kalam și-a făcut, de asemenea, prima apariție. Un al treilea document, Fiqh Akbar II, completează evoluția. Acest crez de la sfârșitul secolului al X-lea a arătat clar pătrunderea kalamului în gândirea tradiționalistă. Ca și predecesorii săi, nu era o declarație a ceea ce trebuie să crezi pentru a fi musulman, ci mai degrabă o luare de poziție asharită, nu foarte sistematică, cu privire la argumentele teologice ale vremii sale: corporalitatea lui Allah, înțelegerea alegorică a Scripturii și atributele lui Dumnezeu55 .

Toate aceste așa-zise crezuri nu erau în mod evident documente după care să trăiești, ci declarații oarecum sectare cu privire la problemele care îi frământau pe primii avocați și mutakallimun. Multe dintre puncte erau încă în dispută la momentul compunerii, dar dacă se mergea înainte, până în perioada lui al-Ghazali și după aceea, când se dezvoltase un fel de consens în islamul sunnit, crezurile musulmane aveau cam același aspect ca un catehism creștin, adică de tratate de teologie scolastică foarte stilizate, deși prescurtate și simplificate.

Ibn Rushd

Oricât de "filosofic" ar fi încercat să devină, kalamul a găsit puține favoruri în rândul tulpinii tot mai rarefiate de filosofi din islam. Ibn Rushd sau Averroes (d. 1198) a fost cel mai convingător aristotelian produs în islam.56 El a scris Incoerența Incoerenței pentru a respinge kalam-ul asharit în general și apărarea sofisticată a lui al-Ghazali în special.57 Nu l-a cruțat nici pe Avicenna în acest proces. Universul

nu era produsul unei emanații divine, așa cum credeau al-Farabi și Avicenna, deoarece filosofii anteriori îl înțeleseseră greșit pe Aristotel; nici nu era compus din atomi legați doar prin acte individuale ale voinței creatoare a lui Dumnezeu, așa cum susținea kalam-ul într-un efort greșit de a apăra omnipotența lui Dumnezeu. În universul lui Averroes, ca și în cel al lui Aristotel, cauzalitatea eficientă și finală domnea pretutindeni, de la Dumnezeu, prima cauză, până la oameni, agentul moral58 .

Într-o altă lucrare, mai scurtă, Tratatul decisiv, Averroes s-a întors de la mutakallimun la o apărare a filozofiei împotriva a ceea ce era în Spania secolului al XII-lea un corp de antagoniști mult mai puternic, juriștii.59 Lucrările lui Al-Ghazali fuseseră arse în public atunci când au ajuns pentru prima dată în Spania; chiar și versiunile relativ blânde ale kalamului asharit au stârnit interesul juriștilor spanioli, care erau atașați cu înverșunare de tradiționalismul Maliki. Dar, la începutul secolului al XII-lea, au apărut noi frământări religioase și politice în rândul berberilor nord-africani. În 1121, unul dintre ei, Ibn Tumart, a fost proclamat Mahdi sau cel îndrumat corect, care va uni întreaga omenire în respectarea legii islamice și o va pregăti astfel pentru Timpul sfârșitului. Adepții săi berberi, numiți "unitarieni" (al-muwahhidun; în engleză, Almohads), au condus în cele din urmă întreaga Africă de Nord, de la Tunis la Maroc și jumătatea sudică a Spaniei, și au creat un nou climat religios și intelectual care a permis activitatea filosofilor musulmani Ibn Tufayl și Averroes, forțându-l în același timp pe teologul evreu Maimonide să plece în exil.

Paradoxul destinelor divergente ale lui Averroes și Maimonide nu face decât să repete unul mai mare în mahdismul lui Ibn Tumart. Acesta, un sunnit dintre sunniți, a împrumutat ideologia șiită a imamului infailibil pentru a-și completa rolul de Mahdi. El și adepții săi au urmat principiile literaliste stricte ale legii zahiriene, au forțat convertirea evreilor și creștinilor și, în același timp, au preluat poziții teologice asociate cu kalamul mutazilit și asharit.60 Ei au încurajat, de asemenea, o reconciliere între sharia și falsafa; Averroes se întrebase cu modestie în Tratatul decisiv: Este studiul filosofiei permis sau chiar obligat de legea islamică?

Pentru Averroes, răspunsul era, inevitabil, da: Coranul poruncește studierea scopului lui Dumnezeu în univers, iar acesta, a demonstrat Averroes, este tocmai scopul filosofiei. Principala obiecție la această concluzie argumentată fără probleme este ridicată imediat. Filozofia, care emite propriile pretenții independente la adevăr, a fost adesea în contradicție cu adevărurile revelației. Diferențele, potrivit lui Averroes, sunt doar aparente și provin din două moduri diferite de exprimare, limbajul figurativ, metaforic al Scripturii și limbajul științific al filosofiei. Astfel, soluția se află acolo unde a stat întotdeauna de la Filon încoace, în exegeza alegorică a Scripturii. Averroes chiar a insistat asupra acestui aspect: filosofii, și nu mutakallimun și avocații, sunt singurii calificați să interpreteze Scriptura, deoarece numai ei sunt singurii care posedă o înțelegere reală a sensului ei "real", adică filosofic.

Kalam evreiesc

Avocații nu au fost convinși de Tratatul decisiv al lui Averroes, iar după el nu a mai existat niciun musulman care să vorbească atât de larg și de îndrăzneț în favoarea drepturilor filosofului față de avocat, pe de o parte, și față de mutakallimun, pe de altă parte. Vocea lui Averroes a continuat să aibă ecou în Europa creștină, dar nu și în Căminul Islamului. Cu toate acestea, alte voci, vorbind cu accente oarecum diferite, au continuat să ridice problema rațiunii și a revelației în lumea arabă. Principala dintre ele a fost cea a medicului, filozofului și savantului talmudic evreu Moise Maimonide (d. 1204), pe care persecuția almohadei l-a alungat din Spania și l-a împins spre o carieră lungă și de succes în Egipt.

Maimonide a venit în mijlocul unei lungi tradiții a teologiei evreiești din Evul Mediu. Practica teologiei speculative începută de Filon și abandonată brusc a fost reluată din nou sub islam de către gaonul Saadya ibn Yusuf (d. 942). Învățat atât în Scriptură, cât și în tradiția mistică, Saadya a fost primul evreu care i-a urmat pe contemporanii săi musulmani mutaziliți în kalam.61 Rezultatul a fost primul tratat sistematic de teologie iudaică, Cartea arabă a credințelor și opiniilor.62 Nu există nici o confuzie cu privire la cine a fost Saadya și ce a vrut să facă. În discursul său preliminar, el și-a asigurat cititorii că sarcina sa era în primul rând să confirme adevărurile revelației și să clarifice îndoielile, nu să stabilească noi adevăruri. Adevărul, a explicat el, rezultă în general din simțuri, rațiune și intuiție, la care el, ca membru al "comunității monoteiștilor", a adăugat un al patrulea: tradiția autentică sau revelația. Un întreg tratat al lucrării este consacrat apărării validității profețiilor în general și a Torei în special, iar un alt tratat este dedicat răscumpărării lui Israel.63

Este clar că Saadya nu a fost un filosof după modelul elenistic, ci un teolog de tipul celor care se dezvoltă în cadrul tuturor celor trei religii monoteiste ale revelației. Toate acestea s-au grăbit să recunoască faptul că revelația era sursa principală a adevărului. Dar, deși revelația a fost inițial verificată prin miracol, ea putea fi zdruncinată de îndoieli interioare și de atacuri sceptice din exterior, și astfel avea nevoie de sprijinul argumentelor raționale. Toți mutakallimun ar fi fost de acord cu aceste propoziții și, deși ar fi putut să difere cu privire la necesitatea înțelegerii raționale - de exemplu, Clemente ar fi adoptat o poziție mai fermă decât Saadya -, toți au aruncat filosofia pentru a juca rolul lui Agar față de Sara din Scriptură64 .

Chiar în timpul vieții lui Saadya, alți evrei descopereau atracțiile falsafa ca disciplină autonomă, fără cătușele unei roabe. Dar a fost în primul rând în noile centre evreiești viguroase din Spania că savanții au început să urmărească serios filosofia.65 Secolul dintre Ibn Gabirol (d. 1050 sau 1070) și Ibn Ezra (d. 1164) a fost martorul unei dezvoltări remarcabile a neoplatonismului evreiesc.66 Acesta și-a găsit chiar propriul Ghazali în persoana lui Judah Halevi (d. 1141), al cărui Khazari sau Kuzari, deși prezentat sub forma unei dezbateri între un filozof, un musulman, un creștin și un evreu în prezența regelui khazarilor, a avut cam aceeași intenție ca și Incoerența filozofilor a lui al-Ghazali: să dezmintă pretențiile filozofilor de a ajunge la adevărurile pe care numai revelația, aici, în mod specific o revelație evreiască, biblică, le putea oferi.67

Ghidul celor perplecși

Răspunsul din partea filosofiei l-a ignorat pe Iuda Halevi, deși nu și problema prezentată de el. Maimonide, al cărui rol important în evoluția legii iudaice a fost deja remarcat, a fost un evreu spaniol care a înțeles pericolul de a fi evreu și de a fi filosof.68 Ghidul său al perplexilor este o apologie a filosofiei și a rolului rațiunii în discursul religios, dar este mult mai mult decât atât.69 Averroes și Maimonide împărtășeau o convingere comună că aristotelismul era o descriere mai riguroasă și mai veridică a lui Dumnezeu și a universului decât neoplatonismul predominant, precum și o preocupare "politică" comună cu privire la soarta credinciosului neinstruit care era prins între tradiționalismul neiluminat al avocaților, argumentele pe jumătate învățate ale mutakallimun și adevărurile dure ale filosofiei. Averroes a fost mai puțin atent în exprimare, dar mai prudent în propunerile sale. Exegeza alegorică, de exemplu, nu ar trebui să fie difuzată printre credincioșii obișnuiți.70 Maimonide a fost mai precaut în Ghidul involuat, dar mai dispus să ofere îndrumări pentru evreul obișnuit în alte contexte.71 Atât în Mishneh Torah, cât și în Comentariul său la Mishnah (Sanhedrin 10.1), Maimonide a stabilit cele treisprezece propoziții fundamentale ale credinței evreiești în forma dogmatică a ortodoxiei, mai degrabă decât în modul halakic mai tradițional al ortopraxiei.72 "Credința goală" nu era mai satisfăcătoare pentru Maimonide decât fusese pentru Clement sau Origen.

Ghidul avea, cel puțin în parte, scopul de a-l ajuta pe credinciosul evreu să treacă de la simpla pietate talmudică la o afirmare a acestor propoziții prin explicarea cu răbdare a exegezei alegorice a Scripturii, în special a acelor pasaje care ar putea sugera că Dumnezeu este corporal. Dar a fost concepută și pentru a-l ghida pe studentul mai sofisticat în jurul perplexităților ridicate de kalam. Mutakallimun erau periculoase pentru că pretindeau să explice. Ei erau, de fapt, dialecticieni mai degrabă decât filosofi, iar argumentele lor erau pline de erori, așa cum subliniase al-Farabi cu două secole mai devreme. Și totuși, Maimonide nu voia să-i urmeze orbește pe filosofi. Într-un pasaj revelator, el nu ezită să lase deoparte demonstrația lui Aristotel privind eternitatea universului ca fiind nedovedită; și, întrucât era o chestiune deschisă, a optat să urmeze, fără a beneficia de o dovadă formală, învățătura Scripturii "care explică lucruri la care nu stă în puterea speculației să acceadă "73 .

Maimonide avea încredere în puterea profeției și în promulgarea ei într-o Scriptură revelată și a dedicat o lungă secțiune a Ghidului (2.32-48) pentru a o explica și apăra. Dar, spre deosebire de mentorul său al-Farabi, ale cărui argumente le-a urmat aici, Maimonide a fost dispus să argumenteze, așa cum făcuse Saadya, în favoarea unei revelații evreiești speciale și să îl deosebească pe Moise de ceilalți profeți. Astfel, Maimonide s-a angajat să apere bazele raționale și filosofice ale Torei, o sarcină la care al-Farabi nu a trebuit să se ocupe niciodată în ceea ce privește sharia. Filozofia Scripturii este, bineînțeles, ascunsă; știința sa naturală se află în "Lucrarea Creației", iar știința sa divină în "Lucrarea Carului". Explicarea acestor două teme, care erau punctele de plecare preferate ale misticilor evrei și care făceau obiectul unor frecvente atenționări din partea rabinilor, constituie presupusul program al întregului Ghid.74 După ce a indicat prin aceste observații programatice că Scriptura conține atât o fizică, cât și o metafizică, Maimonide a putut trece la desprinderea acestor două științe de erorile mutakallimun și la reconstituirea lor pe baza propriilor sale convingeri aristotelice.

Al-Ghazali și Maimonide, unul argumentând pentru kalam și celălalt împotriva lui, au avut cam același efect asupra succesorilor lor. O filozofie pur raționalistă, fie că provenea de la Aristotel sau de la al-Razi, a rămas inacceptabilă pentru adepții unei religii revelate, și chiar și acomodările unui Farabi, ale unui Avicenna sau ale unui Averroes nu au putut ascunde faptul că aceștia prețuiau înțelepciunea filozofică în detrimentul celei religioase, Atena în detrimentul Meccăi, și nu au putut aduce argumente convingătoare în favoarea statutului unic al celei din urmă. Cu toate acestea, Maimonide, putea și a făcut un astfel de caz pentru Ierusalim și astfel a "raționalizat" legea prin aplicarea cu pricepere a unei filosofii politice, ceea ce filosofii musulmani nu puteau face.75 Dar legea islamică a fost totuși "rationalizată", nu de filosoful al-Farabi, ci de mutakallim al-Ghazali.

Al-Ghazali și Maimonide au susținut amândoi că concluziile rațiunii umane nu aveau ultimul cuvânt în procesul de înțelegere; multe dintre ele erau defectuoase chiar în termenii lor. Nici rațiunea umană nu putea fi ignorată. Kalamul post-Ghazali, evreiesc, creștin sau musulman, nu-și mai putea permite luxul de a fi mai degrabă dialectic decât total demonstrativ: dacă avea de gând să fie roaba Scripturii, trebuia să fie cel puțin o femeie cinstită.76

Teologia sacră, în stil occidental

Atunci când creștinii europeni au deschis corpus-ul aristotelic proaspăt tradus din arabă în Spania și Sicilia la mijlocul secolului al XII-lea, au dat peste un vechi prieten, deși poate neglijat. Lumea medievală occidentală nu pierduse niciodată contactul cu antecedentele sale latine și, prin intermediul acestora, cu trecutul lor elenistic mai îndepărtat.77 Mai mult, creștinismul medieval poseda o sinteză teologică timpurie și extrem de convingătoare din mâna lui Augustin, care, deși Augustin însuși nu cunoștea greaca, își avea rădăcinile în teologii creștini anteriori din Antiohia și Alexandria. Atât Biserica occidentală, cât și cea răsăriteană dezbătuseră deja problema teologică complexă a Trinității, iar în secolele al IV-lea și al V-lea Biserica occidentală dobândise un vocabular teologic latin larg, flexibil și sofisticat. De asemenea, avea Organon-ul lui Aristotel și știa cum să folosească acest puternic instrument euristic.

Introducerea în Occident, în secolul al XII-lea, a "noului" Aristotel prin intermediul versiunilor arabe a fost, de fapt, o expunere la un Aristotel mai bogat și mai complet, unul care includea acum nu numai logica, ci și întreaga gamă de tratate fizice și metafizice, lucrările sale despre suflet și despre etică. A urmat un al treilea val de elenism la sfârșitul secolului al XII-lea, când savanții occidentali au început să-l traducă din nou pe Aristotel, de data aceasta direct din originalele grecești. Această întâlnire deplină cu aristotelismul le-a permis oamenilor bisericii și intelectualilor occidentali din secolul al XIII-lea să înțeleagă întreaga gamă a viziunii aristotelice asupra lumii și să o măsoare cu augustinismul platonizant curent.

Această nouă înțelegere nu a creat o teologie, așa cum a făcut-o în islam - creștinătatea occidentală avea deja o teologie sacră în sinteza augustiniană -, dar a oferit o abordare a lumii și a mecanismelor sale care diferă în mod consecvent de edificiul platonician care fusese modelat de Augustin. Întâlnirea celor două sisteme a amenințat fundamentele intelectuale ale creștinătății occidentale - Orientul a rămas mulțumit cu Platon creștinat - până când dominicanul Toma de Aquino (d. 1274), profesor al facultății de teologie de la universitatea din Paris, a reușit să creeze din această nouă învățătură elenă un aristotelism creștin.78 Toma a oferit o explicație a cosmosului, acum în termeni aristotelieni, care era atât coerentă, cât și convingătoare din punct de vedere intelectual, care făcea dreptate datelor scripturale ale creștinismului și, în același timp, care nu părea să submineze în totalitate sistemul augustinian pe care Biserica occidentală își întemeiase învățătura. Noua sinteză tomistă, expusă în toată splendoarea sa dialectică în Summa Theologiae, a înlăturat, de fapt, cel puțin pentru o vreme, platonismul domnesc și a pus în locul acestuia o nouă teologie inspirată de realismul epistemologic și metafizic al lui Aristotel și susținută de argumentele și metodele acestuia.

Latinul Averroes

Întrucât Toma avea în fața sa nu numai traducerile lui Aristotel de la mijlocul secolului al XII-lea prin intermediul arabilor, ci și, în cele din urmă, noi versiuni realizate direct din greacă, el a putut proceda oarecum diferit față de predecesorii săi imediați. Nu le-a fost întotdeauna posibil să îl separe pe Aristotel de parafrazele și comentariile sale arabe, să vadă greaca direct și nu prin ochii lui "Alfarabius", "Avicenna" și "Averroes", așa cum erau numiți în latină marii filosofi musulmani.79 Cel mai problematic dintre toți a fost cel mai mare dintre ei, Ibn Rushd, care avea într-adevăr multe de spus despre Aristotel. O parte din acestea au constituit percepții perspicace asupra sensului gândirii lui Aristotel - atât Aquino cât și Dante îl considerau comentatorul lui Aristotel - și acestea au devenit parte a aristotelismului latin fără a fi observate sau remarcate. În alte părți, însă, explicațiile erau ale sale, cum ar fi reflecțiile sale asupra "intelectului agent", funcția iluminatoare crucială și mereu operantă în intelecția umană, despre care Aristotel remarcase în mod criptic și celebru că vine "din afară". Ibn Rushd credea că există o facultate unică, universală pentru întreaga omenire, situată în cea mai joasă dintre sferele celeste.80 Având în vedere premisele, aceasta este o poziție plauzibilă și coerentă, dar nu în context creștin. Intelectul este talismanul nemuririi sufletului, iar un intelect universal de orice fel ar fi făcut imposibilă credința creștină de bază în nemurirea individuală. Toma, printre alții, nu ar accepta așa ceva.81

Speculațiile lui Ibn Rushd cu privire la intelectul agent au fost o încercare de a explica o problemă obscură, deși critică, a epistemologiei aristotelice. În altă parte, însă, faylasuf-ul musulman tăia mai aproape de osul filosofic. Ibn Rushd a înțeles cu o claritate desăvârșită că cuvântul revelat al lui Dumnezeu și investigația rațiunii nu duceau pe aceeași cale congruentă. Totuși, în loc să aleagă una sau alta, să renunțe fie la islam, fie la filosofie, Ibn Rushd a propus o teorie a adevărului dublu, unul al religiei revelate și celălalt al filosofiei, ambele la fel de valabile, deși într-o contradicție deschisă pe care suntem incapabili să o rezolvăm.

Această așa-numită teorie a dublului adevăr nu era deloc nouă. Ea fusese propusă anterior în toate cele trei culturi religioase atât de exegeți, cât și de mistici, printre alții, deși într-o formă mai politicoasă și mai acceptabilă, și anume că existau diferite niveluri de înțelegere a adevărului lui Dumnezeu și că acestea nu erau deschise tuturor. Credinciosul obișnuit citea Coranul (sau Evangheliile sau Tora) și asta era suficient; filosoful, misticul și adeptul, însă, pătrundeau mai adânc în profunzimile infinite ale Cuvântului lui Dumnezeu și găseau în acele locuri neiluminate ceva mai profund și poate, deși puțini îndrăzneau să o spună, mai adevărat. Un singur adevăr cu mai multe căi de acces la el sau mai multe niveluri de înțelegere a acestuia era o noțiune acceptabilă, chiar dacă nu întotdeauna confortabilă, în iudaism, creștinism și islam, dar nu și dublul adevăr dihotomic al lui Ibn Rushd. Nimeni nu a ținut prea mult cont de noțiunea de adevăr dublu în cercurile musulmane, deoarece atunci când Ibn Rushd a murit, falsafa islamică a murit odată cu el. Dar când noțiunea a reapărut în secolul al XIII-lea la Facultatea de Arte a Universității din Paris, unde Ibn Rushd era citit, a atras o mare atenție. Universitatea și dreptul acesteia de a acorda absolvenților săi licențe pentru a preda se aflau sub supravegherea episcopului de Paris, iar în 1271, și din nou în 1277, acel episcop, în virtutea puterilor sale jurisdicționale în materie de credință și morală, a emis un decret care condamna nu explicațiile lui Ibn Rushd, ci ceea ce era perceput ca fiind cauza problemei, diverse învățături ale lui Aristotel.

Deși provocatoare, condamnarea de la Paris a fost un incident de scurtă durată, iar aristotelienii tomiști de la Paris și din alte părți au reușit să clarifice autorităților faptul că exista un singur adevăr. Deși acesta era fără îndoială predat în Scriptură, era universal și deci accesibil - și înțeles de Aristotel și de alți antici. Cu toate acestea, mulți au rămas neconvinși. Unii încă mai credeau că Ibn Rushd avea dreptate, că știința sau filozofia nu puteau fi reconciliate cu Scriptura sau, după cum ar fi vrut cei mai radicali, cu învățăturile Bisericii; că credința și înțelegerea erau două scaune diferite pe care se putea încerca să se încalece, dar nu se puteau suprapune niciodată. Alții, precum teologii franciscani Bonaventura (d. 1274) de la Paris și mai târziu Duns Scotus (d. 1309) de la Oxford, nu erau tomiști și, prin urmare, nici aristotelieni, și au ales să rămână fideli sintezei platonice a lui Augustin.

Epilog: Istoria sacră

Istoricii sunt interesați de origini și de funcționarea cauzei și a efectului inteligibil pe terenul alunecos al comportamentului uman. Cu instrumentele lingvisticii comparative și ale arheologiei, ei urmăresc originile iudaismului în vechile tradiții juridice și epice din Orientul Mijlociu, în Codul lui Hammurabi sau în tăblițele de la Ebla. Care au fost, mai exact, acuzațiile pentru care Iisus din Nazaret a fost judecat și executat și sub jurisdicția cui? Identitatea învățătorilor evrei sau creștini ai lui Mahomed este căutată cu o perseverență de fier, în ciuda convingerii la fel de fermă că nu vor ști niciodată dacă au existat măcar așa ceva.

Aceleași comunități monoteiste care sunt obiectul căutării istoricilor sunt ele însele interesate de istorie, și au fost interesate de la început - nu, însă, de întreprinderea "științifică" pe care o numim istorie. Ele citesc dovezile în mod diferit, printr-o lentilă exaltată sau înjurată sub numele de "istorie sacră".

Istoria sacră, ca și omologul său secular mai familiar, este angajată în sensul și înțelegerea, în înțelegerea umană a sensului lui Dumnezeu. În viziunea elenă, care este strămoșul viziunii noastre, Dumnezeu a creat lumea - nu mai suntem atât de siguri de acest lucru - și apoi i-a permis să evolueze și să funcționeze în mod natural în conformitate cu programele - grecii le numeau "naturi" - pe care le-a încorporat în ele. Nimic nu ar putea fi mai îndepărtat de gândirea acestor trei religii revelatorii, pentru care Dumnezeu nu numai că a creat lumea, dar continuă să acționeze în și asupra ei și care, în cele din urmă, o va judeca.

Întotdeauna s-a gândit astfel, iar evreii, creștinii și musulmanii au colectat și înregistrat de mult timp dovezile planului providențial al lui Dumnezeu pentru creația sa. Teologii greci au fost impresionați de progresia ordonată a anotimpurilor, de mișcarea maiestuoasă și regulată a corpurilor cerești: "cerurile însele proclamă gloria lui Dumnezeu", se spunea. O astfel de gândire nu este în întregime străină revelației, desigur. Iisus putea să arate cu degetul spre veșmântul providențial al crinilor de pe câmp, iar Mahomed a citat, de asemenea, în mod frecvent semnele naturale care arătau că mâna lui Dumnezeu se afla asupra universului. Dar un interes mult mai mare pentru Moise, Iisus și Mahomed decât gloria cosmică a cerurilor a fost grija specială a lui Dumnezeu față de poporul său ales, grijă manifestată prin intervenția sa repetată în istorie în favoarea lor.

Dacă un miracol este suspendarea funcționării cauzalității naturale meditate de eleni și de succesorii lor europeni, atunci istoria sacră este o consemnare a miraculosului, nu doar a unor fapte prodigioase - cum ar fi coborârea manei în deșert, sau transformarea apei în vin, sau diverse alte acte prin care Dumnezeu își identifică și confirmă profeții - ci a unei întregi economii divine prin care Dumnezeu se angajează să instruiască și să îndrume poporul său spre un scop pe care el însuși l-a decretat. Pentru toate cele trei comunități religioase, intervenția lui Dumnezeu în istoria omenirii se manifestă în două moduri principale: în revelarea adevărului său, fie ca mesaj, avertisment sau legământ, și în îndrumarea sa "politică" continuă a comunității de credincioși, guvernarea sa a fragilei arce prin tumultul "națiunilor", gentes, "neamurile", cum le numeau evreii, "necredincioșii" (kafirun) musulmanilor.

Pentru evrei, creștini și musulmani deopotrivă, istoria revelației și istoria comunității credincioșilor sunt fundamentele gemene ale istoriei sacre, dar ceea ce le leagă pentru totdeauna este concursul materiei acestei istorii. Istoria sacră a evreilor nu se îngrijește de Hammurabi și nu știe nimic despre Ebla; ea își are rădăcinile în Avraam și în evenimentele de la Sinai. Pentru primii creștini, și Isus ar fi fost de neînțeles fără Sinai și profeți, iar Evangheliile au ca parte a programului lor demonstrarea faptului că Isus a împlinit ceea ce făcea parte în mod incontestabil din acea revelație, promisiunea mesianică. În calitate de evreu, evanghelistul Matei și-a asumat pur și simplu autenticitatea atât a revelației, cât și a promisiunii. La Mecca, Mahomed nu putea face o astfel de presupunere: el a fost constrâns să desfășoare revelațiile anterioare ale lui Dumnezeu și să demonstreze nu unui public evreu, ci unui public păgân că chemarea și

experiențele sale erau continuarea a ceea ce începuse pe Sinai. Le-a revenit succesorilor profeților, Benei Israel, creștinii din ekklesia și umma musulmană, să traseze pentru o amintire veșnică istoria comunității în contextul său social și politic. În amintirea credincioșilor, Faptele lui Dumnezeu sunt inevitabil urmate de Faptele oamenilor care le pun în evidență, în Regi și Cronici, în Faptele apostolilor, în Istoria califilor.

Fiecare comunitate monoteistă a validat legământul revelat de predecesorii săi, chiar dacă s-a îndepărtat de el în numele unei noi revelații care reprezenta atât continuarea, cât și transcendența a ceea ce a precedat. Israeliții care s-au adunat cu Moise la poalele Sinaiului au afirmat adevărul a ceea ce fusese anunțat lui Avraam și patriarhilor tribali și l-au citit în registrul Scripturii; într-adevăr, în versiunea sa finalizată, istoria sacră a evreilor a început cu Creația însăși. Și, deși au existat unii care aveau îndoieli pe această temă, primii adepți ai lui Isus, unii evrei, alții nu, au reafirmat, la fel ca Isus însuși, experiența Legământului. A existat, au fost de acord creștinii, un Nou Legământ, dar Noul era inexplicabil fără Vechiul Legământ, și astfel istoria sacră a evreilor, istoria legii și a comunității, a devenit trecutul sfânt al mișcării creștine.

Creștinismul a fost o revoluție în iudaism prin faptul că a anunțat nu o simplă reformă a legii mozaice, ci abrogarea ei efectivă. I-a instruit pe noii creștini, din ce în ce mai mulți dintre ei din rândul neamurilor, că Tora, respectarea și studiul ei, ambele elemente de bază ale ceea ce iudaismul rabinic definea ca evreu, nu erau nici obligatorii și nici chiar demne de laudă. Creștinii de o observanță strictă sau chiar regulată nu se distingeau prin îmbrățișarea voluntară a idealului rabinic, ci prin urmărirea unui ascetism care era radical străin de lumea Talmudului.

Islamul a validat și el intervențiile revelatorii anterioare ale lui Dumnezeu în istoria omenirii - cărțile sacre ale evreilor și creștinilor erau adevărate Scripturi, afirmă Coranul -, dar Mahomed nu a pretins nici împlinirea, nici abrogarea acelor revelații din timpurile anterioare. Mai degrabă, Coranul însuși a sugerat, fără a insista în mod nejustificat asupra chestiunii, că acele alte "popoare ale Cărții" au citit, înțeles sau interpretat greșit cuvintele pe care Dumnezeu le încredințase spre păstrare. Punctul de vedere al Coranului este oarecum mai apropiat de cel al lui Iisus decât de înțelegerea lui Pavel despre trecutul iudaismului. Iisus s-a certat cu fariseii și Mahomed cu evreii din Medina în legătură cu puncte de drept, dar Pavel și-a asumat însăși funcția și intenția legii mozaice.

Dacă în continuare Iisus a fost, sau a părut a fi, un revoluționar evreu, Mahomed a fost un fundamentalist israelit. El cunoștea istoria profeților, cu care se identifica îndeaproape, dar nu era interesat de Cărțile lor și, prin urmare, nici de mesajul mesianic al lui Iisus, care este numit "Mesia", dar care este identificat ca profet în Coran. Drept urmare, niciuna dintre aceste Cărți - Tora, Psalmii și Profeții - nu a devenit parte din viața devoțională a musulmanului, așa cum au făcut-o pentru creștin. Mahomed a propus nu să recitească vechile Scripturi cu ochii noi ai unei credințe luminate, așa cum au făcut creștinii, ci să se întoarcă la sursă, la religia "naturală" de dinaintea Torei a lui Avraam, părintele tuturor credincioșilor.

Există, de fapt, doi Avraam în Coran. Unul este figura binecunoscută din Geneză, brodată ici și colo cu ceea ce pare a fi midrash legendar evreiesc; celălalt este produsul unei alte sensibilități, acel Avraam care a emigrat în Arabia împreună cu soția sa Hagar și fiul său Ismael pentru a se stabili în cele din urmă la Mecca, unde a construit Kaaba, "Casa lui Dumnezeu", și a instituit majoritatea practicilor rituale ale pelerinajului islamic de mai târziu.

Ambii Abraham sunt creații ale istoriei sacre, iar istoricii rămân muți în fața unuia sau altuia. Poate că tăcerea lor nu este o mare pierdere, deoarece percepția musulmanilor și a evreilor asupra trecutului nu datorează nimic istoricului secular, ci se întemeiază pe ceea ce Dumnezeu însuși a povestit în Scriptură: toată istoria de care au nevoie ambii este explicată în Biblie și în Coran.

Dar nici măcar istoria sacră nu este străină de polemică. Istoricul laic poate observa că asocierea lui Avraam cu Mecca apare în Coran abia după prima confruntare a lui Mahomed cu evreii din Medina și astfel să concluzioneze că invocarea lui Avraam ca avatar profetic din Mecca ar fi putut fi un răspuns, o replică, la respingerea evreiască a propriei profeții a lui Mahomed. Chiar mai devreme, Avraam fusese "rescris" de creștinul Pavel. Atât Pavel, cât și Mahomed l-au revendicat pe Avraam ca fiind un credincios înainte de a se întâmpla acest lucru. În ambele cazuri, "faptul" a fost legea mozaică sau simbolul ei în circumcizie. Pentru Pavel, credința lui Avraam înainte de circumcizie îl făcea pe acesta prototipul tuturor credincioșilor, circumciși și necircumciși, evrei și neamuri. Pentru Mahomed, credința lui Avraam separa islamul, supunerea, de Tora care o codifica. Astfel, Avraam, prin credința sa (conform lui Pavel) sau prin supunerea sa (conform lui Mahomed), a subminat pretențiile evreilor la exclusivitate și, pe termen lung, la moștenirea promisiunii legământului.

Apelul lui Pavel la Avraam este făcut aproape în treacăt în Scrisoarea către Romani, iar patriarhul nu se profilează nici pe departe atât de mult în creștinism pe cât o face în înțelegerea evreiască și musulmană a trecutului. Persoana și faptele lui Isus Mesia sunt cruciale pentru creștinism și tocmai Isus este cel care separă tipologia creștinismului de cea a iudaismului și a islamului. Atât musulmanul, cât și evreul sunt adepți ai legământului pentru care calea spre sfințenie constă în fidelitatea inimii și în respectarea acestui legământ. Creștinului i se cere nu atât fidelitate, cât credință, credință în Isus Cristos, care este, în persoana sa, Noul Legământ. Evreul și musulmanul își măsoară fidelitatea printr-un corp de halakot, norme comportamentale profund analizate și articulate, care sunt pietrele de încercare ale ortopraxiei; creștinul își măsoară credința prin instrumentul standard al ortodoxiei, crezul. Figura arhetipală în iudaismul tradițional și în islam este savantul juridic, rabinul sau alim; în creștinismul tradițional este preotul-episcop, mediatorul care, la fel ca și arhimediatorul Hristos, face legătura între uman și divin.

Prin dubla sa natură de Dumnezeu și de om și prin moartea și învierea sa răscumpărătoare, Iisus a sfințit materia și a pus în practică sistemul creștin de sacramente care reproduce concilierea domeniilor spiritual și material de către Mesia. În iudaism și islam, singura punte aruncată peste marele abis dintre

Dumnezeul transcendent și creația sa este revelația însăși, Cuvântul, Cartea. Anomalia creștinismului, atât pentru musulmani, cât și pentru evrei, este faptul că Cuvântul s-a făcut trup, nu în sensul că Tora sau Coranul au fost exprimate în limbaj uman, ci într-o înțelegere mai radicală, potrivit căreia Cuvântul s-a făcut om. Isus a fost propria Scriptură.

Mahomed a fost doar un om, afirmă Coranul și tradiția musulmană unanimă de după el, un slujitor muritor al lui Dumnezeu. Evreii nu au considerat niciodată că merită să declare același lucru, evident de la sine, despre Moise și despre profeți. Dar Isus este deopotrivă Dumnezeu și om, mărturisește creștinul, iar noi putem fi salvați doar prin el și prin el. Această viziune creștină fundamentală asupra naturii și rolului lui Iisus Hristos în economia mântuirii a dat naștere la consecințe străine sensibilității celorlalți doi monoteiști. Doctrina Treimii și respingerea implicită a unicității lui Dumnezeu; o preoție care nu posedă magisteriul relativ al unui rabinat, ci magisteriul absolut și infailibil al unui imamat și care, în plus, este singurul gardian și distribuitor al harului sacramental al lui Dumnezeu; sacrificiul euharistic în care carnea devine Cuvântul pe fiecare altar din creștinătate; și venerarea sfinților și a imaginilor lor, toate acestea au diferențiat creștinismul de partenerii săi mai vechi și mai tineri din monoteism.

Note

INTRODUCERE: SCRIPTURILE

1. Despre stilul narativ biblic, vezi Joel Rosenberg, "Biblical Narrative", în Barry W. Holtz, ed., Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts (New York: Summit Books, 1984), 31-82. Cu privire la stilul Coranului, W. Montgomery Watt, Bell's Introduction to the Qur'an (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), 69-85.

2. Pentru o abordare comparativă a noțiunii de Scriptură, a se vedea Frederick M. Denny și Rodney L. Taylor, eds., The Holy Book in Comparative Perspective: Studies in Comparative Religion (Columbia: University of South Carolina Press, 1985); Wilfred Cantwell Smith, What Is Scripture? (Minneapolis: Fortress Press, 1993); și Arthur Jeffery, The Qur'an as Scripture (New York: Columbia University Press, 1952).

3. O oarecare măsură a complexității sale literare poate fi obținută din Robert Alter și Frank Kermode, The Literary Guide to the Bible (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

4. Apocrifele sau cărțile excluse din Biblia evreiască sunt adunate și traduse în James H. Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha, 2 vol. (Garden City: Doubleday, 1983), iar din Noul Testament în Wilhelm Schneemelcher și Edgar Hennecke, eds., New Testament Apocrypha, 2 vol. (Philadelphia: Westminster Press, 1963-1965).

5. Modul în care acest proces a funcționat atât pentru Scripturile evreiești, cât și pentru cele creștine, este discutat (și dezbătut) pe larg de către cei care au contribuit la Lee Martin McDonald și James A. Sanders, The Canon Debate (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002). De asemenea, util pentru canonul evreiesc este Sid Z. Leiman, ed., The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader (New York: Ktav, 1974).

6. A se vedea Bruce M. Metzger, The Bible in Translation: Ancient and English Versions (Grand Rapids: Baker Academic, 2001).

7. Cercetătorii nemusulmani moderni au îndoieli considerabil mai mari, după cum reiese din studiile adunate în Stefan Wild, ed., The Qur'an as Text (Leiden: E. J. Brill, 1996). Faptul că scepticismul datează de mult timp este la fel de clar în eseurile mai vechi reeditate în Ibn Warraq, The Origins of the Koran (Amherst: Prometheus Books, 1998).

8. Există la ora actuală un număr substanțial de traduceri în limba engleză ale Coranului, prozaice și poetice, tradiționale și modernizatoare. Atât prozaică, cât și tradițională - traducerea este în mod deliberat literală și reflectă o interpretare musulmană tradițională - este cea a convertitului Muhammad Marmaduke Pickthall, The Meaning of the Glorious Qur'an, disponibilă în mai multe ediții cu sau fără un text arab însoțitor. O altă versiune în proză disponibilă pe scară largă, dar în acest caz cu o tendință distinctă de modernizare, este cea a lui Yusuf Ali. Două încercări reușite de abordare a stilului poetic dificil al Coranului sunt cele ale lui A. J. Arberry, The Koran Interpreted (New York: Macmillan, 1970), și mai ales Michael Sells, Approaching the Qur'an: The Early Revelations (Ashland, Oreg.: White Cloud Press, 1999), care include un CD cu recitări din Coran.

CAPITOLUL 1: PROMISIUNEA ȘI MOȘTENITORII

1. Textele biblice relevante sunt reproduse în F. E. Peters, Judaism, Christianity, and Islam: The Classical Texts and Their Interpretation, 3 vol. (Princeton: Princeton University Press, 1990; de acum înainte Peters, JCI Texts), 1:1-22.

2. Pentru legământul biblic în perspectivă comparativă, a se vedea Dennis J. McCarthy, Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Near Eastern Documents and the Old Testament (Roma: Institutul Biblic Pontifical, 1981).

3. Cititorul poate dori să se familiarizeze imediat cu o resursă primară în studiile islamice, Encyclopaedia of Islam, ed. nouă (Leiden: E. J. Brill, 1960-). Articolele sunt aranjate în ordine alfabetică, dar în funcție de cuvântul arab care desemnează subiectul; prin urmare, aici, intrarea relevantă este "Ibrahim".

4. Textele pertinente sunt disponibile în Peters, JCI Texts, 1:22-27.

5. Toate versiunile acestei povești complexe sunt disponibile în Reuven Firestone, Journeys into Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis (Albany: State University of New York Press, 1990).

6. Evenimentul este privit dintr-o perspectivă evreiască foarte amplă de Solomon Spiegel, The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice-The Akedah, trad. din ebraică cu o introducere de J. Goldin (New York: Pantheon Books, 1967; rpt., New York: Berhman House, 1971); și mai mult din punct de vedere teologic de către un teolog iezuit, James Swetnam, Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah (Roma: Biblical Institute Press, 1981).

7. Unde duce această cale ocolită a fost cartografiată în mod faimos de Jan Assmann, Moses the Egyptian (Cambridge: Harvard University Press, 1997).

8. Peters, JCI Texts, 1:44-54.

9. Pentru o introducere în istoria complexă și controversată a orașului, a se vedea studiile adunate în Nitza Rosovsky, ed., City of the Great King: Jerusalem from David to the Present (Cambridge: Harvard University Press, 1996). Deosebit de pertinente sunt eseurile lui Joseph Dan (60-73), Paula Fredricksen (74-92) și Angela Neuwirth (93-116), despre rolul Ierusalimului în spiritualitatea iudaică, creștină și, respectiv, islamică. Unele dintre cele mai importante texte primare despre Ierusalim sunt adunate în F. E. Peters, Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times (Princeton: Princeton University Press, 1985).

10. Despre templul lui Solomon, dintr-o varietate de perspective, a se vedea Joseph Gutmann, ed., The Temple of Solomon: Archeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic, and Jewish Art (Missoula: Scholars Press, 1976). Cu privire la prezența lui Dumnezeu, shekinah-ul său (și paralela arabă sakina), a se vedea F. E. Peters, The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition (Princeton: Princeton University Press, 2003; de aici înainte Peters, Monotheists), vol. 2, cap. II. 6.

11. Linia narativă directă este expusă în cele două cărți biblice numite Regi și în relatarea paralelă din cele două cărți Cronici.

12. Peters, JCI Texts, 1:59-68. Despre profeți, vezi, printre multe altele, John Bright, Prophecy and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel (Philadelphia: Westminster Press, 1976); J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel (Oxford: Blackwell, 1962); David L. Petersen, Prophecy in Israel: Search for an Identity (Philadelphia: Fortress Press, 1987); Joseph Blenkinsopp, A History of Prophecy in Israel, ed. rev. (Philadelphia: Westminster/John Knox, 1996). Pentru continuitatea tradiției, John Barton, Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile (Londra: Dartman, Longman, and Todd, 1986); și Rebecca Gray, Prophetic Figures in Late Second Temple Palestine: The Evidence from Josephus (Oxford: Clarendon Press 1993). Există un studiu comparativ interesant realizat de William Brinner, "Prophets and Prophecy in the Islamic and Jewish Traditions", în William Brinner și Stephan D. Ricks, Studies in the Islamic and Judaic Traditions, vol. 2 (Atlanta: Scholars Press, 1989), 63-82.

13. A se vedea Heribert Busse, Islam, iudaism și creștinism: Afilieri teologice și istorice, trad.: H. B. B., B. B., "Theological and Historical Affiliations". Allison Brown (Princeton: Markus Wiener, 1998), 63-112.

14. O colecție recentă de studii despre această perioadă dificilă a fost editată de Oded Lipschitz și Joseph Blenkinsopp, Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003). Desfășurarea temei puternice a exilului atât în iudaism, cât și în creștinism a fost studiată de James M. Scott, Exile: Old Testament, Jewish and Christian Conception (Leiden: E. J. Brill, 1997).

15. Această fază importantă din istoria Orientului Mijlociu a fost tratată atât pe larg, cât și în detaliu în F. E. Peters, The Harvest of Hellenism (New York: Simon and Schuster, 1970; rpt., New York: Barnes and Noble, 1996). A se vedea, de asemenea, Susan M. Sherwin-White și Amelie Kuhrt, ed., Hellenism in the East: Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander (Berkeley: University of California Press, 1987). Pentru efectul elenismului asupra evreilor, a se vedea mai jos.

16. O lucrare de bază pentru a doua parte a perioadei este încă Emil Schuerer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C.-A.D. 135, rev. și ed., Ed. Geza Vermes și Fergus Millar, 2 vol. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1973, 1979). De asemenea, instructive din perspectiva abordării de aici sunt Shaye J. D. Cohen, From the Maccabees to the Mishnah (Philadelphia: Westminster Press, 1987); George W. E. Nickelsburg și Michael Stone, eds., Faith and Piety in Early Judaism: Texts and Documents (Philadelphia: Fortress Press, 1983); Robert Kraft și George W. E. Nickelsburg, eds., Early Judaism and Its Modern Interpreters (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

17. Morton Smith, Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament, 2d, ed. corectată (Londra: SCM Press, 1987), acordă atenție urmelor anterioare. Cohen, From the Maccabees to the Mishnah, și Lawrence H. Schiffman, "Jewish Sectarianism in Second Temple Times", în Raphael Jospe și Stanley M. Wagner, eds., Great Schisms in Jewish History (New York: Ktav, 1981), 1-46, se concentrează amândoi pe manifestările de la sfârșitul celui de-al doilea Templu.

18. Reapariția este explorată în John Kampen, The Hasideans and the Origins of the Pharisees: A Study in I and II Maccabees (Atlanta: Scholars Press, 1988).

19. Cea mai bună intrare a noastră în Josephus poate fi prin intermediul eseurilor adunate în cele două volume editate de Louis H. Feldman și Gohei Hata și publicate de Wayne State University Press din Detroit: Josephus, Judaism, and Christianity (1987) și Josephus, the Bible, and History (1989). Pentru Josephus despre farisei, vezi Jacob Neusner, "Josephus' Pharisees: A Complete Repertoire", în Feldman și Hata, Josephus, Judaism, and Christianity, 274-292.

20. Schuerer, History of the Jewish People, 2:388-404; și vezi Jacob Neusner, From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism (New York: Ktav, 1978), în special 1-12.

21. 22. Schuerer, Istoria poporului evreu, 2:404-414: și a se vedea Günther Baumbach, "The Sadducees in Josephus", în Feldman și Hata, Josephus, the Bible, and History, 173-195.

22. O traducere ușor accesibilă este Geza Vermes, The Dead Sea Scrolls in English, 4th ed. (New York: Penguin, 1995). Printre numeroasele lucrări pe această temă se numără Vermes, The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective, ed. rev. (Philadelphia: Fortress Press, 1981); Joseph A. Fitzmyer, The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study, ed. rev. (Atlanta: Scholars Press, 1990); și Lawrence H. Schiffman, Reclaiming the Dead Sea Scrolls (New York: Doubleday, 1995).

23. Literatura de specialitate este vastă, după cum se poate deduce din existența lui Bernard McGinn et alii, eds., Encyclopedia of Apocalypticism (New York: Continuum, 1998). Pentru un salt de alergare în

privința subiectului și a problemelor sale, două lucrări colective vor fi suficiente: David Hellholm, ed., Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, ed. a 2-a, extinsă cu o bibliografie suplimentară (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989); și continuarea acesteia, John J. Collins și James H. Charlesworth, eds., Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium (Sheffield, JSOT Press, 1991). Cu privire la lunga sa istorie, vezi Norman Cohn, The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages (New York: Oxford University Press, 1971); și Bernard McGinn, Visions of the End: Apocalyptic Tradition in the Middle Ages (New York: Columbia University Press, 1997). Pentru o perspectivă comparativă, a se vedea John J. Collins, The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity (New York: Crossroad, 1985) și Adela Yarbro Collins, Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism (Leiden: E. J. Brill, 1996).

24. Acest aspect este ilustrat din abundență în eseurile adunate și editate de James H. Charlesworth. The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity (Minneapolis: Fortress Press, 1992). Istoria mai amplă (și mai lungă) a noțiunii în rândul evreilor este trasată de Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality (New York: Schocken Books, 1971).

25. John J. Collins, The Scepter and the Star: Jewish Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls (New York: Doubleday, 1995); și Craig Evans și Peter W. Flint, eds., Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

26. A se vedea Schiffman, Reclaiming the Dead Sea Scrolls, partea 5, "Mysticism, Messianism, and the End of Days", 315-368.

27. Pentru o apreciere generală, a se vedea Doron Mendels, The Rise and Fall of Jewish Nationalism: Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); și Moses Aberbach și David Aberbach, The Roman Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism (New York: St. Martin's Press, 2000).

28. Despre diaspora evreiască în general, a se vedea John M. G. Barclay, Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan, 323 B.C.E.-117 C.E. (Berkeley: University of California Press, 1996); și Erich S. Gruen, Diaspora (Cambridge: Harvard University Press, 2002). Dispersia elenismului în Orientul Mijlociu este subiectul general al lucrării lui Peters, The Harvest of Hellenism. În ceea ce privește efectele sale asupra evreilor, studiul clasic rămâne Victor Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews (New York: Atheneum, 1959; rpt., 1970), completat acum de Martin Hengel, Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period, 2 vol. (Londra: SCM Press, 1974), și mai popularul său Jews, Greeks, and Barbarians: Aspects of Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period (Philadelphia: Fortress Press, 1980); precum și de Samuel Sandmel, "Hellenism and Judaism", în Stanley M. Wagner și Allen D. Breck, eds., Great Confrontations in Jewish History (Denver: University of

Denver, 1977), 21-38; John J. Collins, Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora (New York: Crossroad, 1983); și Erich S. Gruen, Heritage and Hellenism: The Reinvention of the Jewish Tradition (Berkeley: University of California Press, 1998).

29. Există un portret grandios, poate exagerat, al lui Philo și al realizărilor sale realizat de Harry A. Wolfson, Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, 2 vol. (Cambridge: Harvard University Press, 1947); și, deși este diminuat în Samuel Sandmel, Philo of Alexandria: An Introduction (Oxford: Oxford University Press, 1979), subiectul este încă impresionant. Pentru perspectiva care ne interesează cel mai mult aici, vezi Alan Mendelson, Philo's Jewish Identity (Atlanta: Scholars Press, 1988); David Winston, Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985); și Peder Borgen, Philo, John, and Paul: New Perspectives on Early Christianity (Atlanta: Scholars Press, 1987).

CAPITOLUL 2: O MOȘTENIRE CONTESTATĂ

1. A se vedea Lawrence A. Hoffman, ed., The Land of Israel: Jewish Perspectives (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986); și W. D. Davies, The Territorial Dimension of Judaism (Berkeley: University of California Press, 1982). Comparați lucrarea lui Davies, The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine (Berkeley: University of California Press, 1974).

2. Referitor la acest subiect în general, a se vedea D. A. Hagner, The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of the Modern Study of Jesus (Grand Rapids: Zondervan, 1984). 3. Pionierul modern al cercetării evreiești asupra lui Iisus a fost Abraham Geiger (d. 1874), cunoscut mai bine ca islamist, dar a cărui contribuție controversată la cercetarea lui Iisus a fost studiată de Susannah Heschel, Abraham Geiger and the Jewish Jesus (Chicago: University of Chicago Press, 1998). Lucrarea lui Geiger a fost urmată, după un interval foarte lung, de lucrarea lui Joseph Klausner, Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching (New York: Macmillan, 1927; rpt., New York: Menorah, 1974). Alte lucrări timpurii sunt excelent rezumate în Stephen Neill și Tom Wright, The Interpretation of the New Testament, 1861-1986, new ed. (New York: Oxford University Press, 1988), 313-359. Printre cei mai influenți colaboratori s-au numărat Geza Vermes, Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels (Londra: William Collins, 1973) și The Religion of Jesus the Jew (Minneapolis: Fortress Press, 1993); și David Flusser, ale cărui studii au fost adunate în Judaism and the Origins of Christianity (Ierusalim: Magnes Press, 1988).

3. The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede, trad. din prima ediție germană de W. Montgomery și rpt. cu o introducere de James M. Robinson (New York: Macmillan, 1968). Erudiția modernă nu este absorbită doar de Isus istoric; este și autoabsorbită, iar comunicatele sub forma unor rapoarte de progres sunt emise la intervale regulate. Rapoartele până în 1986 sunt disponibile în Neill și Wright, The Interpretation of the New Testament. Pentru două dintre cele mai detaliate (și argumentate) evaluări recente, vezi Marcus J. Borg, Jesus in Contemporary

Scholarship (Valley Forge: Trinity Press International, 1994); și Ben Witherington III, The Jesus Quest: The Third Search for Jesus of Nazareth (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995).

4. Această ipoteză a fost pusă în joc de Edwin Hatch, The Influence of Greek Ideas on Christianity (1889; rpt., New York: Harper Torchbooks, 1957).

5. A se vedea, de exemplu, eseurile adunate în James H. Charlesworth, ed., Jesus and the Dead Sea Scrolls (New York: Doubleday, 1992).

6. Pentru două aprecieri extrem de detaliate ale acestor surse istorice pentru viața lui Iisus, ambele de către biografi desăvârșiți ai lui Iisus, vezi John Dominic Crossan, The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant (San Francisco: Harper, 1991); și John P. Meier, A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol. 1, The Roots of the Problem and the Person (New York: Doubleday, 1991); vol. 2, Mentor, Message, and Miracles (New York: Doubleday, 1994).

7. Studiul clasic este cel al lui Joachim Jeremias, Rediscovering the Parables (New York: Scribner, 1966); dar vezi și Norman Perrin, Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in the New Testament (Philadelphia: Fortress Press, 1976). Pentru fondul și prim-planul evreiesc al formei, Claus Westermann et alii, eds., The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament (Edinburgh: T. and T. Clark, 1990); Harvey K. McArthur și Robert Morris Johnson, They Also Taught in Parables: Rabbinic Parables from the First Century of the Christian Era (Grand Rapids: Academic Books, 1990).

8. Principalele texte evanghelice sunt prezentate în Peters, JCI Texts, 1:115-154.

9. Această fază a poveștii lui Iisus a fost tratată exhaustiv de Raymond E. Brown, The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke, new updated ed. (New York: Doubleday, 1993).

10. Despre această figură extrem de importantă din viața lui Iisus, vezi Joan E. Taylor, The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

11. Ultimele zile ale lui Iisus sunt analizate în detaliu extraordinar de Raymond E. Brown, The Death of the Messiah from Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives of the Four Gospels, 2 vol. (New York: Doubleday, 1993), cu bibliografii la fel de complete la fiecare pas.

12. A se vedea Emil Schuerer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C.-A.D. 135, rev. și red. Geza Vermes și Fergus Millar (Edinburgh: T. and T. Clark, 1973, 1979), 2:547-549.

13. Acest eveniment crucial în evoluția mișcării lui Iisus a fost studiat din mai multe unghiuri de către istoricii, filosofii și teologii, laici și clerici, care au contribuit la Stephen Davis, Daniel Kendall și Gerald Collins, eds, The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus (Oxford: Oxford University Press, 1997). Deosebit de util este studiul exhaustiv al lui N. T. Wright, The Resurrection of the Son of God (Minneapolis: Fortress Press, 2003).

14. Narațiunilor postmortem ale Evangheliilor le lipsesc precizia și continuitatea relatărilor imediat anterioare ale arestării, procesului și execuției lui Iisus. În special finalurile din Marcu și Ioan prezintă o calitate "lipită". Pentru o abordare textuală a sfârșitului lui Marcu, a se vedea Bruce M. Metzger, The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration, 3rd enlarged ed. (Oxford: Oxford University Press, 1992), 226-229, 296-297; iar pentru o abordare contextuală a lui Ioan 21, Raymond E. Brown, The Gospel According to John, 2 vol. paginate consecutiv (New York: Doubleday, 1970), 2:1077-1082.

15. Acesta este așa-numitul Testimonium Flavianum, un pasaj din Antichități 18. 63-64; despre acesta, vezi Shlomo Pines, An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications (Ierusalim: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971). Atât textul interpolat al lui Josephus, cât și versiunea arabă ulterioară (neinterpolată?) se găsesc în Peters, JCI Texts, 1:149.

16. Textele sunt afișate în Peters, JCI Texts, 1:150-151.

17. Neal Robinson face o comparație detaliată și interesantă în lucrarea sa Christ in Islam and Christianity (Albany: State University of New York Press, 1991). 18. Cea mai completă tratare a referințelor la Iisus (și la creștini) în Coran și ce au făcut comentatorii musulmani din ele este Jane Dammen McAuliffe, Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Legenda lui Iisus, ca și legenda lui Mahomed, a avut o viață ulterioară bogată în islam; a se vedea Tarif Khalidi, The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

18. Cea mai bună tratare a acestei probleme complexe este James G. Dunn, The Parting of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity (Philadelphia: Trinity Press, 1992); și volumul editat de Dunn, Jews and Christians: The Parting of the Ways (Grand Rapids: Eerdmans, 1993). Perspectiva evreiască timpurie asupra "despărțirii" este trasată de Lawrence H. Schiffman, "At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism", în E. P. Sanders, ed., Jewish and Christian Self-Definition, vol. 2, Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period

(Philadelphia: Fortress Press, 1981), pp. 115-156. Totuși, problema nu este nicidecum închisă, după cum reiese din studiile adunate în Adam H. Becker și Annette Yoshiko Reed, eds., The Ways That Never Parted (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), cu o introducere deosebit de valoroasă a editorilor, "Traditional Models and New Directions", 1-34.

19. A ajunge de la Iisus la Pavel, poate doar un deceniu, nu este o chestiune simplă. Martin Hengel încearcă să facă acest lucru în Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity (Philadelphia: Fortress Press, 1983); și The Pre-Christian Paul (Philadelphia: Trinity Press International, 1991). Există o mare cantitate de lucrări despre Pavel, o figură evident crucială în dezvoltarea creștinismului; un loc prudent pentru a începe poate fi Jerome Murphy-O'Connor, Paul: A Critical Life (Oxford: Clarendon Press, 1996). Pentru o oarecare aromă a controversei care încă îl înconjoară, vezi David Wenham, Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); și N. T. Wright, What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity? (Grand Rapids: Eerdmans, 1997). Odată cu "reabilitarea" progresivă a lui Iisus în erudiția evreiască, Pavel a început să atragă și el mai multă atenție evreiască, nu prea pozitivă. Pentru un exemplu oarecum extrem, a se vedea Hyam Maccoby, The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity (San Francisco: Harper and Row, 1986). Pentru unul mai moderat, Alan F. Segal, Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Paul the Pharisee (New Haven: Yale University Press, 1990).

20. Jacob Neusner, From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism (New York: Ktav, 1978).

21. A se vedea cap. 1. 22. Textele Noului Testament referitoare la farisei au fost adunate de John Bowker, Jesus and the Pharisees (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

22. A se vedea Jacob Neusner, Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, 3 vol. (Leiden: E. J. Brill, 1970), 3:239-300. Problema este încă în curs de investigare. Printre studiile recente care abordează din nou problema se numără Neusner, The Four Stages of Rabbinic Judaism (Londra: Routledge, 1998); Seth Schwartz, Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E. (Princeton: Princeton University Press, 2000); și Gabriele Boccaccini, Roots of Rabbinic Judaism (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

23. Schuerer, History of the Jewish People, 2:199-226; Hugo Mantel, Studies in the History of the Sanhedrin (Cambridge: Harvard University Press, 1961; de acum înainte Mantel, Sanhedrin).

24. A se vedea Herman L. Strack și Günter Stemberger, Introduction to the Talmud and Midrash (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 70-72.

25. Viața sa, suprapusă cu legende, a fost studiată de Jacob Neusner, A Life of Yohanan ben Zakkai (Leiden: E. J. Brill, 1970).

26. Mishna este discutată mai detaliat în cap. I, p. 3. 3 și 4.

27. Deci Neusner, Tradiții rabinice, 300-319.

28. Istoria lor în timpul dinastiilor iraniene, mai întâi a parților și apoi a sasanienilor, este descrisă în detaliu de Jacob Neusner, A History of the Jews in Babylonia, 5 vol. (Leiden: E. J. Brill, 1969-1970; în continuare Neusner, Jews in Babylonia).

29. În ceea ce privește Talmudurile, vezi cap. 4.

30. Mantel, Sanhedrin, 227-235.

31. Ibidem, 206-221; Strack și Stemberger, Talmud și Midrash, 14-17.

32. Acestea sunt descrise de Michael Avi-Yonah, The Jews of Palestine: A Political History from Bar Kokhba to the Arab Conquest (Oxford: Blackwell, 1976), 225-229.

33. Limitele autorității lor legale sunt prezentate în Neusner, Jews in Babylonia, 3:155-278, sub titlurile "Rabinul ca administrator" și "Rabinul ca judecător". Pentru întreaga amploare a intereselor și a impactului rabinilor babilonieni, trebuie să ne întoarcem la rezumatul lui Neusner de la 3:279-402 și 5:133-216.

34. Pentru o apreciere detaliată, deși tradițională, a operei rabinilor, a se vedea Ephraim E. Urbach, The Sages: Their Concepts and Beliefs (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

35. Pentru o critică musulmană a manipulării occidentale a Coranului, a se vedea S. Parvez Manzoor, "Method against Truth: Orientalism and Qur'anic Studies" (1987); rpt. în Andrew Rippin, ed., The Quran: Style and Content (Aldershot: Ashgate Variorum, 2001).

36. Cele două volume ale lui W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca (Oxford: Clarendon Press, 1953) și Muhammad at Medina (Oxford: Clarendon Press, 1956), au fost pentru mult timp viața clasică în limba engleză, dar există un scepticism tot mai mare în ceea ce privește sursele pe care Watt, și toți ceilalți, s-au bazat. A se vedea F. E. Peters, Muhammad and the Origins of Islam (Albany: State University of New York Press, 1994); și, pentru o idee despre erudiția (și unele dintre atitudinile) care se află în spatele acestui scepticism, a se vedea articolele importante mai vechi, retipărite în Ibn Warraq, The Quest of the Historical Muhammad (Amherst: Prometheus Press, 2000). Pentru un exemplu scurt, dar elegant scris, de viață nemusulmană post-Watt, a se vedea Michael Cook, Muhammad (Oxford: Oxford University Press, 1983); pentru o încercare musulmană de realizare a unei vieți critice a Profetului, scrisă de un egiptean în anii 1950, M. H. Haykal, The Life of Muhammad, trad. din a 8-a ediție arabă de I. Faruqi (N.p.: North American Trust Publications, 1976). Dar pentru a afla cum ar putea arăta viața lui Mahomed pentru majoritatea musulmanilor, este probabil mai realist să consultăm compilația de tradiții a lui Martin Lings în Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources (Rochester, Vt.: Inner Traditions International, 1983).

37. Disponibil în limba engleză sub titlul The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah, intro. și note de A. Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1955).

38. Despre cea mai veche tradiție istoriografică arabă, vezi A. A. Duri, The Rise of Historical Writing among the Arabs, ed. și trad.: A. A. Duri, The Rise of Historical Writing among the Arabs, Ed. și trad.: A. A. Duri. Lawrence I. Conrad (Princeton: Princeton University Press, 1983); Tarif Khalidi, Arab Historical Thought in the Classical Period (New York: Cambridge University Press, 1994); și Albrecht Noth, The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study, ed. a 2-a în colaborare cu Lawrence I. Conrad, trad. din germană de Michael Bonner (Princeton: Darwin Press, 1994).

39. W. A. Bijlefeld, "'A Prophet and More Than a Prophet': Some Observations on the Qur'anic Use of the Words 'Prophet' and 'Apostle'", Muslim World 59 (1969):1-28.

40. A se vedea, de exemplu, Sean Freyne, Galilee, Jesus, and the Gospels (Galilee, Jesus, and the Gospels) (Philadelphia: Fortress Press, 1988), precum și studiile adunate în Lee I. Levine, ed., The Galilee in Late Antiquity (The Galilee in Late Antiquity) (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992).

41. Rezultatele sunt imediat accesibile în Michael Avi-Yonah, ed., Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land, 4 vol. (Ierusalim: Israel Exploration Society, 1975-1978); și Jack Finegan, The Archeology of the New Testament, rev. ed. (Princeton: Princeton University Press, 1992).

42. Cea mai bună introducere la Coran rămâne W. Montgomery Watt, Bell's Introduction to the Qur'an (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970; în continuare, Watt, Qur'an). Există, de asemenea, Alford T. Welch, "Kur'an", în Encyclopaedia of Islam, și articolul său mai scurt "Qur'an", în Glen Bowersock, Peter Brown și Oleg Grabar, eds., Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World (Cambridge: Belknap Press, 1999), 659-660. În cele din urmă, există tratamentul nuanțat și înțelegător al lui Neal Robinson în lucrarea sa Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text (Londra: SCM Press, 1996). În curs de apariție, sub redacția generală a lui Jane Dammen McAuliffe, se află Encyclopaedia of the Quran (Leiden: E. J. Brill, 1999-).

43. A se vedea Watt, Qur'an, 108-120, și tabelul său de la 205-213. 44. Principalele texte biografice sunt prezentate în Peters, JCI Texts, 1:182-241.

44. Ce s-ar putea ascunde în spatele acestei expresii aparent simple este explorat de Uri Rubin, "Hanifiyya and Kaba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of the Din Ibrahim", Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990): 85-112.

45. A se vedea, cu titlu introductiv, Michael Zwettler, The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry (Columbus: Ohio State University Press, 1978); și Gregor Schoeler, "Writing and Publishing: On the Use of Writing in the First Centuries of Islam", Arabica 44 (1997): 423-435.

46. Aici cititorul poate fi îndrumat pur și simplu către două abordări generale, ambele editate de John Esposito. The Oxford History of Islam (Oxford: Oxford University Press, 1999) oferă o prezentare generală realizată de experți în domeniu; The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 4 vol. (New York: Oxford University Press, 1995), specificul. Pentru un tur de orizont deosebit de original al unui autor, a se vedea Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, 3 vol. (Chicago: The University of Chicago Press, 1974).

CAPITOLUL 3: COMUNITATE ȘI IERARHIE

1. Limitele Țării pentru Israel sunt definite atât în sens larg, cât și în sens restrâns în Biblie. Discrepanțele par să nu-i fi deranjat nici pe autorii și nici pe editorii Pentateuhului, dar i-au preocupat pe rabinii de mai târziu, deoarece respectarea deplină a legii iudaice, a statutelor referitoare la zeciuiala agricolă, de exemplu, nu putea fi îndeplinită (și era obligatorie) decât în Eretz Israel. Problema acestor granițe a apărut din nou în epoca modernă, deoarece unii sioniști sunt convinși că granițele statului Israel ar trebui să corespundă cu cele ale Eretz Israelului biblic.

2. Istoria comunității israelite, "arta tandră de a trăi împreună", a fost încercată de Paul D. Hanson, The People Called: The Growth of the Community in the Bible (San Francisco: Harper and Row, 1987).

3. Instituțiile israelite sunt trecute în revistă în mod util și clar în Roland de Vaux, Ancient Israel: Its Life and Institutions (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

4. Pentru o scurtă trecere în revistă a acestor probleme istoriografice, a se vedea colecțiile de eseuri editate de Lester L. Grabbe, Leading Captivity Captive: "The Exile" as History and Ideology (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); și de Oded Lipschitz și Joseph Blenkinsopp, Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003).

5. Victor Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews (New York: Athenaeum, 1959; rpt., 1970), 269-295.

6. Ibidem, 204-234.

7. Jacob Neusner, Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, 3 vol. (Leiden: E. J. Brill, 1970), 3:286-300.

8. Hugo Mantel, Studies in the History of the Sanhedrin (Cambridge: Harvard University Press, 1961; de acum înainte Mantel, Sanhedrin), 7-49.

9. Goran Forkman tratează această problemă atât în ceea ce privește iudaismul, cât și creștinismul timpuriu în The Limits of Religious Community: Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within the Primitive Christianity (Lund: Gleerup, 1972).

10. A se vedea R. Kimelman, "Birket Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Jewish Prayer in Late Antiquity", în E. P. Sanders, ed., Jewish and Christian Self-Definition, vol. 2, Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 226-244.

11. Termenii și modalitățile lor sunt examinate în Forkman, Limits, 92-105; și Mantel, Sanhedrin, 225-227.

12. Jacob Neusner, A History of the Jews in Babylonia, 5 vol. (Leiden: E. J. Brill, 1969-1970), 1:53-61, 103-118; 2:92-95.

13. Pentru o comparație, a se vedea Mark R. Cohen, Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages (Princeton: Princeton University Press, 1994).

14. A se vedea S. D. Goitein, Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages (New York: Schocken Books, 1964); Norman A. Stillman, The Jews of Arab Lands: A History and Source Book (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979); Bernard Lewis, The Jews of Islam (Princeton: Princeton University Press, 1984); Daniel Frank, ed., The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity (Leiden: E. J. Brill, 1995); și Steven M. Wasserstrom, Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam (Princeton: Princeton University Press, 1995). Toate acestea sunt relatări sumare. Dar în marea masă de documente descoperite în depozitul (geniza) unei sinagogi din Cairo, avem o perspectivă detaliată și de primă mână asupra aproape tuturor fazelor vieții evreiești sub islam de la jumătatea secolului al X-lea până la jumătatea secolului al XIII-lea. A se vedea S. D. Goitein, O societate mediteraneană: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, 5 vol. (Berkeley: University of California Press, 1967-1988).

15. Un exemplu notabil este Judah Halevi (d. 1141), medicul, poetul și filosoful spaniol care a părăsit al-Andalus pentru Eretz Israel și care a adunat în Kuzari-ul său (a se vedea cap. 8) argumente extrase din științele naturale pentru a demonstra superioritatea Palestinei ca loc al profeției.

16. A se vedea G. Lampe, ed., The Cambridge History of the Bible, vol. 2, The West from the Fathers to the Reformation (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1-26.

17. Cu privire la rolul și importanța acestor funcționari evrei sub islam, a se vedea Robert Brody, The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture (New Haven: Yale University Press, 1998).

18. Aderarea la un calendar liturgic comun este o măsură comună a ortodoxiei (și a sectarismului). A se vedea cazul Qumranului descris în Geza Vermes, The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective, ed. rev. (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 176-178; și disputa creștină cu privire la data Paștelui descrisă în textele adunate în Raniero Cantalamessa, Easter in the Early Church: An Anthology of Jewish and Early Christian Texts (Collegeville: Liturgical Press, 1993). A se vedea, de asemenea, Thomas J. Talley, The Origins of the Liturgical Year (Collegeville: Liturgical Press, 1986), 18-27.

19. Despre această figură obscură, dar evident importantă, vezi Robert Eisenman, James, the Brother of the Lord (New York: Viking, 1997); și John Painter, Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

20. Dovezile privind moartea lui Iacov sunt trecute în revistă de Zvi Baras, "The Testimonium Flavianum and the Martyrdom of James", în Louis H. Feldman și Gohei Hata, eds., Josephus, Judaism, and Christianity (Detroit: Wayne State University Press, 1987), 338-348.

21. 21. Peters, JCI Texts, 1:320-323. 22. Pentru o privire de ansamblu, a se vedea Glen Bowersock, Peter Brown și Oleg Grabar, eds., Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World (Cambridge: Belknap Press, 1999), s.v. "bishops".

22. 22. Bowersock et al., Late Antiquity, s.v. "papa".

23. Textele de bază privind controversa sunt disponibile în Peters, JCI Texts, 1:329-339. Există o prezentare istorică utilă a problemei de către Klaus Schotz, Total Primacy from its Origins to the Present (Collegeville: Liturgical Press, 1996).

24. Texte sinodale ibidem, 2:182-186. Există o selecție mult mai amplă în J. Stevenson, ed., Creeds, Councils, and Controversies (Londra: SPCK, 1973). Materialul este trecut în revistă din punct de vedere istoric în Leo Donald Davis, The First Seven Ecumenical Councils 325-387: Their History and Theology (Collegeville: Liturgical Press, 1983); și beneficiază de o analiză topică în Bernard L. Marthaler, The Creed (Mystic: Twenty-Third Publications, 1987).

25. Peters, JCI Texts, 2:330-335.

26. Pentru texte, a se vedea Amnon Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation (Detroit: Wayne State University Press, 1987). 27. Pentru interpretarea lor într-un context istoric mai larg, R. M. Smallwood, The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian (Leiden: E. J. Brill, 1976); și Richard Kalmin și Seth Schwartz, eds., Jewish Culture and Society in the Christian Roman Empire (Louvain: Peeters, 2002).

27. Peters, JCI Texts, 1:342-345. În ceea ce privește persecuțiile în general, a se vedea W. C. Frend, Martyrdom and Persecution in the Early Church (New York: New York University Press, 1967).

28. Peters, JCI Texts, 1:345-346. 29. Vezi, în mijlocul unei literaturi vaste, A. H. M. Jones, Constantine and the Conversion of Europe (Londra: Hodder and Stoughton, 1948); Ramsay MacMullen, Constantine (Londra: Croom, Helm, 1987); Garth Fowden, Empire to Commonwealth: Consecințele monoteismului în Antichitatea târzie (Princeton: Princeton University Press, 1993), cap. I, p. 7. 4; și Samuel Lieu și Dominic Monserrat, Constantine, History, Historiography, and Legend (Londra: Routledge, 1998).

29. A se vedea Robin Lane Fox, Pagans and Christians (New York: Alfred A. Knopf, 1987); Fowden, Empire to Commonwealth; H. A. Drake, Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000). Pentru o analiză provocatoare a sociologului cu privire la răspândirea creștinismului, a se vedea Rodney Stark, The Rise of Christianity (San Francisco: HarperCollins, 1996).

30. Textele pertinente se găsesc în F. E. Peters, Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers; Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times (Princeton: Princeton University Press, 1985), 132-139. A se vedea, de asemenea, cap. 6 de mai jos.

31. Relația furtunoasă dintre Biserica creștină și statul roman este expusă din plin în Peters, JCI Texts, 1:346-359. Consecințele s-au jucat de-a lungul unor secole lungi de tradiție europeană. Pentru o simplă mostră a diferitelor sale etape din perspective diferite: Hugo Rahner, Church and State in Early Christianity (San Francisco: Ignatius Press, 1992); Brien Tierney, The Crisis of Church and State, 1050-1300 (Toronto: University of Toronto Press, 1988); Walter Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power (Londra: Methuen, 1970); Ernst Kantorowicz, The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology (Princeton: Princeton University Press, 1957; rpt., 1997).

32. Istoria standard a califatului este Thomas W. Arnold, The Caliphate (New York: Barnes and Noble, 1966), cu un apendice de Sylvia Haim, "The Abolition of the Caliphate". Pentru o analiză provocatoare a începuturilor instituției, a se vedea Patricia Crone și Martin Hinds God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

33. Cu privire la originile și dezvoltarea timpurie a șiiților Ali, a se vedea S. H. M. Jafri, The Origins and Early Development of Shi'a Islam (New York: Longman, 1979); și studiile adunate în Etan Kohlberg, Shi'ism: Origins and Early Development (Londra: Ashgate Variorum, 2003).

Un caz extrem de partizan pentru autenticitatea afirmațiilor istorice șiite a fost prezentat de Wilfred Madelung, The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate (New York: Cambridge University Press, 1996). Despre islamul șiit în general, a se vedea Moojan Momen, An Introduction to Shil

Islam (New Haven: Yale University Press, 1985); Heinz Halm, Shiism (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).

34. Despre Abu Hanifa în acest context, studiul de bază rămâne A. J. Wensinck, The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development (Londra: Frank Cass and Co., 1965), 125-187.

35. Subiectul a atras multă atenție, dar disputa privind natura și aplicarea jihadului este, în mod inevitabil, o chestiune de texte, quranice și hadith, și de interpretare a acestora. Acestea sunt trecute în revistă în Rudolph Peters, Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader (Princeton: Marcus Wiener, 1996) și au fost analizate în mod exemplar de Reuven Firestone, Jihad: The Origin of Holy War in Islam (New York: Oxford University Press, 1999). Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1955) este încă valoros, iar aspectele comparative ale "războiului sfânt" între monoteiști au făcut obiectul a două colecții de eseuri: P. T. Murphy, ed., The Holy War (Columbus: The Ohio State University Press, 1976) și James Turner Johnson, ed., The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997).

36. Dacă există rafturi cu studii despre jihad, există biblioteci despre cruciade. Cea mai bună introducere în acest subiect rămâne textul lui Erdmann și notele lui Marshall Baldwin din Carl Erdmann, The Origin of the Idea of the Crusade, tradus de Marshall Baldwin (Princeton: Princeton University Press, 1977). Pe lângă istoriile standard, cum ar fi History of the Crusades (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), în cinci volume, sub redacția generală a lui Kenneth Setton, se va atrage atenția aici doar asupra a două lucrări din perspective diferite și lămuritoare: James Muldoon, Popes, Lawyers and Infidels (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979) și remarcabila carte a lui Carole Hillenbrand, The Crusades: Islamic Perspectives (New York: Routledge, 2000).

37. Literatura de specialitate este vastă. Printre altele, a se vedea Uri Rubin și David Wasserstein, ed., Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam (Winona Lake: Eisenbrauns, 1997); și, pentru perioada otomană, Benjamin Braude și Bernard Lewis, eds., Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, 2 vol. (New York: Holmes and Meir, 1982). Pentru polemica tot mai mare din jurul instituției, a se vedea Bat Yeor, The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude (Madison, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1996).

38. Despre yeshiva și madrasa, a se vedea Daphna Ephrat și Yaakov Elman, "Orality and Institutionalization of Tradition: The Growth of the Geonic Yeshiva and the Islamic Madrasa", în Yaakov Elman și Israel Gershoni, ed., Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion (New Haven: Yale University Press, 2000), 107-137; și Peters, Monotheists, vol. 2, cap. I, p. 2. 4.

CAPITOLUL PATRU: LEGEA

1. Subiectul este explorat de T. J. Meek, Hebrew Origins (New York: Harper Torchbooks, 1964).

2. Despre legea biblică în general, vezi Edward L. Greenstein, "Biblical Law", în Barry W. Holtz, ed., Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts (New York: Summit Books, 1984), 83-104; și pentru cum arată în cadrul său original, Baruch A. Levine, The JPS Torah Commentary: Leviticus (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1989).

3. Termenul de halaka este folosit în numeroase moduri diferite, dar există o traiectorie clară care trece de la un efort de a "deriva" astfel de statute din Tora scrisă până la promulgarea lor de către rabini, destul de deschisă. Pentru o apreciere a rolului halaka în viața evreiască, a se vedea Louis Ginzberg, On Jewish Law and Lore (New York: Atheneum, 1977), 77-126.

4. Samuel Belkin, Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halaka (New York: Johnson Reprint Corp., 1968); Lawrence H. Schiffman, The Halakha at Qumran (Leiden: E. J. Brill, 1975); și Schiffman, Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls (Chico: Scholars Press, 1983).

5. Problema fariseilor și a legii orale este tratată în detaliu de E. P. Sanders, Jewish Law from Jesus to the Mishnah (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 97-130.

6. Cu privire la identitatea acestor persoane, a se vedea Herman L. Strack și Günter Stemberger, Introduction to the Talmud and Midrash (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 69-90; iar pentru funcția acestui lanț de autorități, Amram Topper, "Tractate Avot and Early Christian Succession Lists", în Adam H. Becker și Annette Yoshiko Reed, eds., The Ways That Never Parted (Tübinger: Mohr Siebeck, 2003), 159-188, în special 159-171, și literatura citată acolo.

7. A se vedea Strack și Stemberger, Talmud și Midrash, 35-118. 8. Studiul de bază rămâne Saul Lieberman, "The Publication of the Mishna", în lucrarea sa Hellenism in Jewish Palestine (New York: Hebrew Union College Press, 1962), 83-99. A se vedea, de asemenea, Birger Gerhardsson, Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity (Grand Rapids: Eerdmans, 1998; orig. pub. 1961, rev. 1964; acum rpt. cu o nouă prefață); și Jacob Neusner, Oral Tradition in Judaism: The Case of the Mishna (New York: Garland, 1987).

8. Mishna este disponibilă în două versiuni în limba engleză: Herbert Danby, The Mishnah (Londra: Oxford University Press, 1933), cu numeroase reeditări; și o versiune mai puțin prietenoasă din punct de

vedere tipografic, realizată de Jacob Neusner, The Mishna: A New Translation (New Haven: Yale University Press, 1988). Strack și Stemberger, Talmud and Midrash, 124-132 oferă o analiză detaliată a celor șaizeci și trei de tratate în care sunt împărțite cele șase ordine. Principiul de aranjare nu este în întregime clar, în ciuda faptului că o mare cantitate de energie exegetică a fost cheltuită pentru definirea și apărarea succesiunii ordinelor și a tractatelor lor; a se vedea traducerea lui Danby, xxiii-xvii.

9. Strack și Stemberger, Talmud și Midrash, 119-166.

10. Pentru identitatea lor, ibidem, 91-108.

11. Despre cele două Talmuduri, ibidem, 182-244 și literatura citată acolo. De asemenea, Adin Steinsaltz, The Essential Talmud (New York: Basic Books, 1976); Robert Goldenberg, "Talmud", în Holtz, Back to the Sources, 129-176. Despre Talmudul de la Ierusalim, Peter Schaefer, The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998); despre cel babilonian, Jacob Neusner, The Bavli: An Introduction (Atlanta: Scholars Press, 1992).

12. A se vedea D. M. Goodblatt, Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia (Leiden: E. J. Brill, 1975); și Robert Brody, The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture (New Haven: Yale University Press, 1998), în special 35-136.

13. Cu privire la codificarea legii iudaice, a se vedea Ginzberg, On Jewish Law, 153-186.

14. Cea mai bună abordare este prin Isadore Twersky, Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah) (New Haven: Yale University Press, 1970).

15. A se vedea cap. 8.

16. Trans. Shlomo Pines, cu o introducere de Leo Strauss, Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

17. Despre Rashi, a se vedea studiile adunate de H. L. Ginsberg, ed., Rashi Anniversary Volume: Texts and Studies I (New York: American Academy of Jewish Research, 1941); și, mai pe scurt, Chaim Pearl, Rashi (New York: Grove Press, 1988).

18. A se vedea Brody, The Geonim of Babylonia, 185-215.

19. Cu privire la încercările anterioare de codificare, ibidem, 216-234.

20. Cel mai ușor acces la Shulkhan este prin intermediul unuia dintre urmașii săi din zilele din urmă, Kitzur Shulkhan Aruk al rabinului Solomon Ganzfried, care a fost tradus în limba engleză ca The Code of Jewish Law (New York: Hebrew Publishing Co., 1961).

21. Sanders, Jewish Law, 1-96, este dedicat chestiunii atitudinilor și respectării de către Iisus.

22. E. P. Sanders, Paul, the Law, and the Jewish People (Philadelphia: Fortress Press, 1983). 23. Despre dezbaterea rabinică cu privire la faptul dacă venirea lui Mesia a abrogat legea ceremonială, vezi Joseph Klausner, From Jesus to Paul (Boston: Beacon Press, 1961), 321 și n. 13.

23. Wayne Meeks, The Moral World of the First Christians (Philadelphia: Westminster Press, 1986). Aceasta este, de asemenea, tema, la o scară mult mai largă, a lui Robin Lane Fox, Pagans and Christians (New York: Alfred A. Knopf, 1987).

24. O introducere clară și ilustrativă este oferită de Grațian: The Treatise on Laws (trad. Augustine Thompson) with the Ordinary Gloss (trad. James Gordley) (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1993).

25. Tratarea standard este James A. Brundage, Medieval Canon Law (Medieval Canon Law) (New York: Longman, 1995). Pentru perspective mai largi, a se vedea Harold J. Berman, Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 85-119; Albert R. Jonsen și Stephen Toulmin, The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning (Berkeley: University of California Press, 1988), 89-136.

26. N. J. Coulson, "Qur'anic Legislation", în A History of Islamic Law (Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1964), 9-20; Wael B. Hallaq, "The Qur'an as a Legal Document", în A History of Islamic Legal Theories (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 3-7.

27. A se vedea Coulson, Islamic Law, 21-52.

28. Eseul este disponibil în limba engleză: Majid Khadduri, Islamic Jurisprudence: Shafi'l's Risala (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961).

29. Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Londra: Oxford University Press, 1953), 11-18, 77-80. 30. A se vedea, atât în general, cât și în mare detaliu, Muhammad Zubayr Siddiqi, Hadith Literature: Its Origins, Development, and Special Features (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993); John Burton, An Introduction to the Hadith (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), în special 17-35; și articolele fundamentale adunate de Harald Motzki, ed., Hadith: Origins and Development (Londra: Ashgate Variorum, 2003).

30. Despre Shafii, a se vedea Coulson, Islamic Law, 53-61; Hallaq, Islamic Legal Theories, 21-35.

31. Siddiqi, Hadith Literature, 31-42; Burton, Hadith, 106-147.

32. Cu privire la această noțiune importantă, Siddiqi, Hadith Literature, 14-27.

33. Modul în care diferitele imagini ale lui Iisus au funcționat atât în creștinătatea orientală, cât și în cea occidentală este prezentat în Jaroslav Pelikan, Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture (New Haven: Yale University Press, 1985).

34. Modul în care a fost construit portretul este urmărit de Uri Rubin, The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims (Princeton: Darwin Press, 1995). 35. Pentru lungimea și amploarea tradiției musulmane despre Mahomed, a se vedea Annemarie Schimmel, And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985); și interesantul eseu al lui Earle H. Waugh, "The Popular Muhammad: Models of Interpretation of an Islamic Paradigm", în Richard Martin, ed., Approaches to Islam in Religious Studies (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 41-58.

35. Aceasta a fost ideea centrală a criticii moderne, nemusulmane, a hadith-urilor, începută de Ignaz Goldziher, Muslim Studies, rev. trad.: A.B., Ed. S. M. Stern (Londra: Allen and Unwin, 1971); 2:17-254; și preluată de Schacht, Origins, 163-175. Comparați Siddiqi, Hadith Literature, 124-135; și Burton, Hadith, 148-156.

36. Siddiqi, Hadith Literature, 43-75.

37. Burton, Hadith, 157-177.

38. Danby, The Mishnah, 446-447. A se vedea și Judah Goldin, The Living Talmud: The Wisdom of the Fathers and Its Classical Commentaries (New Haven: Yale University Press, 1955).

39. Coulson, Islamic Law, 59-60, 76-77; Hallaq, Islamic Legal Theories, 117-121.

40. Rubricat, pe larg, în Hallaq, Islamic Legal Theories, 83-107.

41. Coulson, Islamic Law, 76-81; Hallaq, Islamic Legal Theories, 75-81; Burton, Hadith, 157-187.

42. Cu privire la probabilism versus taqlid, "acceptarea pe bază de autoritate", în tradiția morală creștină, a se vedea John Mahoney, The Making of Moral Theology (Oxford: Clarendon Press, 1987), 116-174.

43. Coulson, Islamic Law, 36-52.

44. Cu privire la legea șiită, a se vedea Coulson, Islamic Law, 103-119; și Moojan Momen, An Introduction to Shii Islam (New Haven: Yale University Press, 1985), 184-189.

45. Coulson, Islamic Law, 80-81.

46. Coulson, Islamic Law, 130-132.

47. Această evoluție importantă este abordată pe larg în lucrările adunate în Khalid Masud et alii, eds., Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

48. A se vedea Avram Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam (Princeton: Princeton University Press, 1970).

49. Jeanette Wakin, The Function of Documents in Islamic Law (Albany: State University of New York Press, 1972); comparați Udovitch, Partnership, 9-10.

50. Cu privire la hiyal, Coulson, Islamic Law, 139-141; și Udovitch, Partnership, 11-12. Un întreg tractat din ordinul Mișnaic "Sărbătorile" este consacrat ficțiunii juridice a erubinului, prin care se pot extinde limitele permise ale domeniului în care se poate desfășura în mod licit activitatea de Sabat. A se vedea Danby, The Mishnah, 121-136.

51. Este posibil ca califul să fi avut cândva această ocazie. A se vedea eseul interesant al lui S. D. Goitein, "A Turning Point in the History of the Muslim State", în Studies in Islamic History and Institutions (Leiden: E. J. Brill, 1968), 149-167.

52. A se vedea E. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 21-112.

CAPITOLUL CINCI: SCRIPTURĂ ȘI TRADIȚIE

1. Procesul este cunoscut în general sub numele de exegeză (a se vedea Peters, Monotheists, vol. 2, cap. 2; și textele adunate în Peters, JCI Texts, 2:72-156). Aplicarea sa în iudaismul medieval, creștinismul și islamul este subiectul lucrărilor adunate în Jane Dammen McAuliffe et alii, eds. with Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam (Oxford: Oxford University Press, 2003), în special contribuția lui Stephen D. Benin, "The Search for Truth in Sacred Scripture: Jews, Christians, and the Authority to Interpret", 13-32.

2. Întreaga gamă de midrash este prezentată în Martin Jan Mulder, ed., Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (Philadelphia: Fortress Press, 1988), precum și în Michael Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel (Oxford: Clarendon Press, 1985). Există studii individuale în partea a doua (pp. 181-240) din John Barton, ed., The Cambridge Companion to Biblical Interpretation (New York: Cambridge University Press, 1998). Midrașul rabinic este punctul de interes special în Herman L. Strack și Günter Stemberger, Introduction to the Talmud and Midrash (Minneapolis: Fortress Press, 1992), pp. 254-394; și Gary Porton, Understanding Rabbinic Midrash: Texts and Commentary (New York: Ktav, 1984).

3. A se vedea cap. 4.

4. Cu privire la limbile literaturii rabinice, vezi Strack și Stemberger, Talmud și Midrash, 111-118.

5. A se vedea André Pelletier, "Josephus, the Letter of Aristeas, and the Septuagint", în Louis H. Feldman și Gohei Hata, eds., Josephus, the Bible, and History (Detroit: Wayne State University Press, 1989), 97-115. Textele relevante, evreiești și creștine, se găsesc în Peters, JCI Texts, 2:14-18.

6. John Bowker, The Targums and Rabbinic Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); și lucrările adunate în Derek Robert, George Beattie și Martin McNamara, eds., The Aramaic Bible: Targums in Their Historical Context (Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press, 1994).

7. Cu privire la pesharimii de la Qumran, a se vedea Maurya P. Horgan, Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books (Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1979).

8. Acestea au fost adunate și aranjate topic de Louis Ginzberg, Legends of the Jews, 7 vol., ed. a 10-a (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1954).

9. Așa cum sunt ilustrate, de exemplu, în The Tales of the Prophets of al-Kisa'i, trad. din limba arabă de Wheeler Thackston (Boston: Twayne, 1978). 10. Pentru două studii ale genului, a se vedea Khalil Athamina, "Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin, and Sociopolitical Impact on Early Muslim Society", Studia Islamica 76 (1992): 53-74; și M. J. Kister, "Legends in Tafsir and Hadith Literature: The Creation of Adam and Related Stories", în Andrew Rippin, ed., Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an (Oxford: Clarendon Press, 1988), 82-116.

10. Cu privire la middot-urile lui Hillel, a se vedea Strack și Stemberger, Talmud și Midrash, 19-23.

11. Geza Vermes, "Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis", în P. R. Ackroyd și C. F. Evans, eds., The Cambridge History of the Bible vol. 1, From the Beginnings to Jerome (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 199-231. A se vedea, de asemenea, lucrarea sa Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies, ed. a 2-a (Leiden: E. J. Brill, 1973).

12. Vermes, "Bible and Midrash", 205-207, citează exemplul clasic al pronunțării biblice privind divorțul (Deut. 24:1), în care motivele sunt descrise pur și simplu ca fiind faptul că bărbatul a găsit "o anumită indecență" la soția sa, lăsând astfel ușa deschisă pentru o mare dezbatere midrașică - și pentru propria declarație a lui Iisus (Mat. 5:31-32) - cu privire la ceea ce constituia cu exactitate "indecență".

13. Un exemplu invers este utilizarea imaginilor, a căror interdicție biblică este, la prima vedere, absolută (Exod 20:4-5; Deut. 5:8-9) și era încă înțeleasă ca atare în vremea lui Iosefus. Cu toate acestea, la

începutul secolului al II-lea e.n., atitudinile s-au schimbat și, în curând, atât clădirile laice, cât și cele religioase ale evreilor din Palestina și din diaspora au fost împodobite cu imagini de oameni și animale. Exegeza pasajului biblic a fost adaptată în consecință; vezi Vermes, "Bible and Midrash", 217-218. Pentru această problemă și pentru problema conexă a imaginilor în islam, Peters, Monotheists, vol. 2, cap. II, p. 2. 6.

14. Horgan, Pesharim.

15. A se vedea Louis Ginzberg, On Jewish Law and Love (New York: Atheneum, 1977), 127-152.

16. A se vedea Rudolph Pfeiffer, History of Classical Scholarship, from the Beginning to the End of the Hellenistic Age (Oxford: Clarendon Press, 1968), 210-251; Jan Whitman, Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique (Cambridge: Harvard University Press, 1987); David Dawson, Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria (Berkeley: University of California Press, 1992).

17. Despre Homer în mâinile elenismului ulterior, vezi Robert Lamberton, Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Interpretation and the Growth of the Epic Tradition (Berkeley: University of California Press, 1986).

18. Tratarea creștină timpurie a Scripturii este analizată în James L. Kugel și Rowan A. Greer, Early Biblical Interpretation (Philadelphia: Westminster Press, 1986); și R. P. C. Hanson, "Biblical Exegesis in the Early Church", în Ackroyd și Evans, eds., The Cambridge History of the Bible, 1:412-453. Există mai multe despre gama mai lungă a exegezei creștine în partea 2 (pp. 241-322) din Barton, The Cambridge Companion to Biblical Interpretation.

19. Trad. în M. Staniforth, Early Christian Writings: The Apostolic Fathers (Harmondsworth: Penguin, 1968), 193-220.

20. Pentru un studiu comparativ, a se vedea Marc Hirshman, A Rivalry of Genius: Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity (Albany: State University of New York Press, 1996).

21. Tehnica este studiată în Donald Juel, Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity (Philadelphia: Fortress Press, 1988); iar pentru o perioadă ceva mai târzie, Jean Daniélou, From Shadows of Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers (Studii în tipologia biblică a Părinților) (Londra: Burns and Oates, 1960).

22. Aceste figuri importante din exegeza creștină sunt tratate în Ackroyd și Evans, ed., The Cambridge History of the Bible, 1:454-562.

23. A se vedea, de exemplu, Aloys Grillmeier, Christ in Christian Tradition (Londra: Sheed and Ward, 1965), 338-362.

24. A se vedea Peters, JCI Texts, 2:157-200.

25. 25. Ponderea relativă a Scripturii și a tradiției și rolul celei din urmă în modelarea înțelegerii celei dintâi în contextul comparativ al iudaismului și al creștinismului catolic și protestant au fost abordate de studiile adunate în Frederick E. Greenspahn, ed., Scripture in the Jewish and Christian Traditions: Authority, Interpretation, Relevance (Nashville: Abingdon, 1982).

26. Această distincție s-a transformat într-o tensiune profundă în secolul al XVI-lea, când a devenit una dintre problemele centrale ale Reformei protestante. Pentru o scurtă introducere la o chestiune complexă, a se vedea Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, vol. 4, Reformation of Church and Dogma, 1300-1700 (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 210-212, 304-313. Pentru contrazicerea romană, Herbert Yedin, A History of the Council of Trent, vol. 2, The First Sessions at Trent, 1545-1547, trad. din limba germană de Dom Ernest Graf (St. Louis: B. Herder Book Co., 1961), 52-98.

27. Această evoluție crucială a fost urmărită de J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines (Londra: Black, 1968), cap. I, p. 2. 1; G. L. Prestige în lucrarea sa clasică Fathers and Heretics (Londra: SPCK, 1963), cap. 1. 1; și Hans von Campenhausen, Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997). Sursele care ilustrează creșterea conceptului sunt adunate în Henry Bettenson, Documents of the Christian Church (Documents of the Christian Church, Londra: Oxford University Press, 1970), 95-103. Pentru o comparație a succesiunii apostolice cu fenomenul paralel din iudaism - legătura dintre Tora orală și tradiția Părinților până la Moise pe Sinai - vezi Amram Tropper, "Tractate Avot and Early Christian Succession Lists", în Adam H. Becker și Annette Yoshiko Reed, eds., The Ways That Never Parted (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 159-188.

28. Astfel, Yves Congar, Tradition and the Traditions (New York: Macmillan, 1966), 50-64.

29. Pelikan, Tradiția creștină, vol. 1, The Emergence of the Catholic Tradition, 100-600 (Chicago: University of Chicago Press, 1971), cap. I, p. 1. 7, "The Orthodox Consensus", 332-357. Pentru influența sa asupra Scripturii, Congar, Tradition and the Traditions, 64-85.

30. Despre limba arabă ca limbă sacră, a se vedea John Wansbrough, Qur'anic Studies (Londra: Oxford University Press, 1977), 99-106.

31. Despre exegeza quranică în general, pe lângă deja citatul Rippin, History of Interpretation, și contribuțiile quranice la McAuliffe et alii, With Reverence for the Word, a se vedea Andrew Rippin, ed., The Quran: Formative Interpretation (Aldershot: Ashgate Variorum, 1999); Helmut Gaetje, The Qur'an and the Exegesis (Berkeley: University of California Press, 1978), și Mahmood M. Ayoub, The Qur'an and Its Interpreters (Albany: State University of New York Press, 1984), ambele cu numeroase texte ilustrative; John Burton, "Qur'anic Exegesis", în M. J. L. Young et alii, eds., The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 40-55; și studiile din Gerald Hawting și Abdul-Kader Shareef, eds., Approaches to the Qur'an (New York: Routledge, 1993).

32. A se vedea Harris Birkeland, Old Muslim Opposition against Interpretation of the Qur'an (Oslo: Hos. J. Dybwad, 1955); și Nabia Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, vol. 1, Qur'anic Commentary and Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

33. Evoluția timpurie a genului este trasată de Fred Leemhuis, "Origins and Early Development of the Tafsir Tradition", în Rippin, History of Interpretation, 13-30.

34. Wansbrough, Qur'anic Studies, 122-149, în special 145-148, unde Wansbrough subliniază rolul predicii publice și populare de vineri în evoluția acestei forme de bază a exegezei musulmane.

35. Punctul de vedere radical exprimat ibidem, 174-176, este în concordanță cu teza și mai radicală a lui Wansbrough pentru o dată târzie (secolul al VIII-lea - al IX-lea) pentru stabilirea textului Coranului.

36. Ibidem, 177-201; și două studii ale lui Andrew Rippin, "The Exegetical Genre Asbab al-Nuzul: A Bibliographical and Terminological Survey" și "The Function of the Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis", Bulletin of the School of African and Oriental Studies 48 (1985): 1-15; și 51 (1988): 1-20, respectiv.

37. A se vedea Chaim Rabin, Ancient West Arabian (Londra: Taylor's Foreign Press, 1951); și Wansbrough, Qur'anic Studies, 85-93, pentru o analiză a chestiunii.

38. I. Goldfeld, "The Tafsir of Abdullah ibn Abbas", Der Islam 58 (1981); 125-135.

39. Jane Dammen McAuliffe, "Quranic Hermeneutics: The Views of al-Tabari and Ibn Kathir", în Rippin, History of Interpretation, 46-62. Comentariul lui Al-Tabari asupra suratelor 1 și 2 este disponibil în traducerea prescurtată în limba engleză a lui John Cooper, The Commentary on the Qur'an by al-Tabari (Oxford: Oxford University Press, 1987).

40. Întregul text și unele comentarii musulmane apar în Peters, JCI Texts, 2:144-147. Cu privire la diversele înțelegeri ale acestui dificil pasaj coranic, a se vedea Wansbrough, Qur'anic Studies, 148-151.

41. A se vedea Leon Nemoy, Karaite Anthology (New Haven: Yale University Press, 1952) pentru o introducere în gândirea karaiteir și selecții din scrierile lor.

42. A se vedea Daniel J. Lasker, "Rabbanism and Karaism: The Contest for Supremacy", în Raphael Jospe și Stanley M. Wagner eds., Great Schisms in Jewish History (New York: Ktav, 1981), 47-72.

43. A se vedea cap. 4, n.29.

44. Dezbaterea este expusă în J. F. Peters, God's Created Speech (Leiden: E. J. Brill, 1976).

45. Despre Saadya ca exeget, vezi Haggai ben Shammai, "The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on the Saadia's Method", în McAuliffe et alii, With Reverence for the Word, 33-50.

46. Această abordare a lăsat să se întrevadă aspecte dogmatice, și anume, inimitabilitatea esențială a Coranului; a se vedea Issa Boullata, "The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: I'jaz și subiecte conexe", în Rippin, History of Interpretation, 139-157. Există încercări moderne de a face o astfel de analiză, precum și studii ale celor medievale, adunate în Issa Boullata, ed., Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000).

47. Acest mediu este prezentat în mod strălucit în María Rosa Menocal, The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain (New York: Little, Brown, 2002). Pentru mediul literar evreiesc în special, vezi Ross Brann, The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991), și lucrarea sa Power in the Portrayal: Representations of Jews and Muslims in Eleventh and Twelfth Century Spain (Princeton: Princeton University Press, 2002).

48. Studiat de Benjamin Gelles, Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi (Leiden: E. J. Brill, 1981). Pentru un exemplu de Rashi la lucru, Chaim Pearl, Rashi: Commentary on the Pentateuch (New York: Norton, 1970).

49. Despre exegeza evreiască medievală în general, vezi Edward L. Greenstein, "Medieval Bible Commentaries", în Barry W. Holtz, ed., Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts (New York: Summit Books, 1984), 213-260; și Barry D. Walfish, "An Introduction to Medieval Jewish Biblical Interpretation", în McAuliffe et al., With Reverence for the Word, 3-12.

CAPITOLUL ȘASE: ÎNCHINAREA LUI DUMNEZEU

1. 2. Ismar Elbogen, Jewish Liturgy: A Comprehensive History, trad.: G. B. B., "A Comprehensive History", Ed. Raymond P. Scheindlin (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1993); A. Z. Idelsohn, Jewish Liturgy and Its Development (1932; rpt., New York: Schocken Books, 1975), cap. II, p. 3. 3.

2. Despre Paște, vezi J. B. Segal, The Hebrew Passover (Londra: Oxford University Press, 1963); despre relația sa calendaristică (și polemică) cu Paștele creștinilor, Paul F. Bradshaw și Lawrence A. Hoffman, Passover and Easter: Origins and History to Modern Times (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1999).

3. Cultul (și credințele) israeliților preexilici sunt prezentate, din două perspective foarte diferite, în Yehezkel Kaufman, The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile, trad. și prescurtat de Moshe Greenberg (Chicago: University of Chicago Press, 1960); și Helmer Ringgren, Israelite Religion (Lanham, Md.: University Press of America, 1988 [după un original german din 1963]).

4. Menahem Haran, Temples and Temple Service in Ancient Israel (Winona Lake: Eisenbrauns, 1985), 58-111; și Aelred Cody, A History of the Old Testament Priesthood (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1969). Pentru perioada celui de-al Doilea Templu, E-mil Schuerer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C.-A.D. 135, rev. și ed., Ed. Geza Vermes și Fergus Millar, 2 vol. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1973, 1979), 2:237-291.

5. Cultul templului post-exilic este prezentat în detaliu și în mod grafic în E. P. Sanders, Judaism: Practice and Belief, 63 B.C.E.-66 C.E. (Philadelphia: Trinity Press, 1992). Există o altă tratare în M. Avi-Yonah și Z. Baras, ed., The World History of the Jewish People, vol. 8, Society and Religion in the Second Temple Period (Ierusalim: Massada, 1977).

6. Există o literatură foarte vastă pe tema sinagogii timpurii, dar cea mai mare parte a acesteia iese la suprafață și este discutată în Lee I. Levine, ed., The Synagogue in Late Antiquity (Philadelphia: American Schools of Oriental Research, 1987); și în special în Dan Urman și Paul V. M. Flesher, eds., Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Survey, 2 vol. (Leiden: E. J. Brill, 1995).

7. Diferitele diviziuni ale Scripturilor evreiești în scopuri liturgice au fost studiate de J. Mann, The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, 2 vol. (New York: Hebrew Union College Press, 1940, 1966). Rugăciunile liturgice sunt descrise în Idelsohn, Jewish Liturgy, 73-121.

8. A se vedea Idelsohn, Jewish Liturgy, 151-157, 173-187.

9. Ibidem, 56-70; 89-110.

10. Complexul a fost studiat de Joachim Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus (Londra: SCM Press, 1966).

11. R. J. Daly, Christian Sacrifice: The Judaeo-Christian Background before Origen (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1978).

12. Problemele implicate în dezvoltarea lor liturgică sunt prezentate în Paul F. Bradshaw, The Search for the Origins of Christian Worship Sources and Methods for the Study of the Early Liturgy (New York: Oxford University Press, 1992).

13. Despre cateheză și catehumen, vezi Michael Dujarier și Edward J. Haasl, A History of the Catechumenate: The First Six Centuries (New York: Sadlier, 1979); și Glen Bowersock, Peter Brown și Oleg Grabar, editori, Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World (Cambridge: Belknap Press, 1999), s.v. "catechesis".

14. C. W. Dugmore, The Influence of the Synagogue upon the Divine Office (Westminster: Faith Press, 1964); și Carmine De Sante, Jewish Prayer: The Origin of the Christian Liturgy (New York: Paulist Press, 1991).

15. Studiul clasic rămâne Dom Gregory Dix, The Shape of the Liturgy (1945; rpt. cu note suplimentare de Paul V. Marshall, New York: Seabury Press, 1982).

16. Istoria standard a Euharistiei este Hans Lietzmann, Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy, trad. cu anexe, de Dorothea H. G. Reeve, intro. și investigație suplimentară de Robert Douglas Richardson (Leiden: E. J. Brill, 1979).

17. A se vedea Richard Krautheimer, Early Christian and Byzantine Architecture (Harmondsworth: Penguin, 1963), 1-44; și Bowersock et alii, Late Antiquity, s.v. "basilica".

18. Didahia este tradusă în M. Staniforth, Early Christian Writings: The Apostolic Fathers (Harmondsworth: Penguin, 1968), 227-235. Dovezile sale euharistice sunt studiate de Johannes Betz, "The Eucharist in the Didache", în Jonathan Draper, ed., The Didache in Modern Research (Leiden: E. J. Brill, 1996), 244-275.

19. Liturghia occidentală făcea parte, de asemenea, dintr-un sistem sacramental elaborat, despre care a se vedea Pierre-Marie Gy, "Sacraments and Liturgy in Latin Christianity", în Bernard McGinn și John Meyendorff, eds., Christian Spirituality, vol. 1, Origins to the Twelfth Century (New York: Crossroad, 1987), 365-381.

20. Diferitele liturghii sunt disponibile în F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western (1896; rpt., Londra: Oxford University Press, 1956). Despre liturghiile orientale, vezi și Paul Meyendorff, "Eastern Liturgical Theology", în McGinn și Meyendorff, Christian Spirituality, 350-364.

21. 21. A se vedea Anton Baumstark, Comparative Liturgy (Londra: Newman Press, 1958).

22. Despre acest subiect dificil, vezi G. R. Hawting, "The Origins of the Islamic Sanctuary at Mecca", în G. H. A. Juynboll, ed., Studies on the First Century of Islamic Society (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982), 25-47; Uri Rubin, "The Kaba: Aspects of Its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic times", Jerusalem Studies in Arabic and Islam 8 (1986): 97-131.

23. A se vedea F. E. Peters, Muhammad and the Origins of Islam (Albany: State University of New York Press, 1994), 251-253.

24. Textele pertinente se găsesc în Peters, JCI Texts, 3: 95-104. 25. Pentru posibilele antecedente evreiești, a se vedea argumentele aduse de S. D. Goitein, "Prayer in Islam", în Studies in Islamic History and Institutions (Leiden: E. J. Brill, 1968), 73-89.

25. A se vedea S. D. Goitein, "Ramadanul - luna musulmană a postului: Its Early Development and Religious Meaning", în Studies, 90-110.

26. Pentru reflecțiile lui al-Ghazali pe această temă, a se vedea Peters, JCI Texts, 3:106-108; iar pentru posibilele origini ale practicii, S. D. Goitein, "The Origin and Nature of Muslim Friday Worship", în Studies, 111-125.

27. Pentru o scurtă introducere, a se vedea Bowersock et al., Late Antiquity, s.v. "moschee"; și, pentru mai multe detalii, Oleg Grabar, The Formation of Islamic Art, rev. ed. (New Haven: Yale University Press, 1987), 99-131.

28. A se vedea F. E. Peters, The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places (Princeton: Princeton University Press, 1994).

29. Textele se găsesc în Peters, JCI Texts, 3:111-114.

30. 30. Cu privire la ritualul islamic în general, a se vedea William A. Graham, "Islamul în oglinda ritualului", în Richard G. Hovannisian și Speros Vryonis, eds., Islam's Understanding of Itself (Malibu: Undena Publications, 1983), 53-73; Frederick M. Denny, "Islamic Ritual: Perspectives and Theories", în Richard Martin, eds, Approaches to Islam in Religious Studies (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 63-77; și studiile adunate și retipărite în Gerald Hawting, ed., The Development of Islamic Ritual (Londra: Ashgate Variorum, 2004).

31. Zilele sfinte și sărbătorile musulmane sunt descrise în G. E. von Grunebaum, Muhammadan Festivals (Londra: Curzon Press, 1976).

32. Pentru hadith-uri pe această temă, a se vedea Peters, JCI Texts, 3:108-109.

33. Subiectul este explorat din mai multe unghiuri în partea a doua a lucrării lui Peter Brown, Society and the Holy in Late Antiquity (Berkeley: University of California Press, 1982); și, cu accent pe Occidentul

latin, în lucrarea sa Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

34. Multe dintre aceste sanctuare sunt descrise în Tewfiq Canaan, Mohammadan Saints and Sanctuaries in Palestine (Londra: Luzac, 1927; rpt., Ierusalim: Ariel, n.red.).

35. W. C. Frend, Martyrdom and Persecution in the Early Church (Martyrdom and Persecution in the Early Church) (New York: New York University Press, 1967); Glen W. Bowersock, Martyrdom and Rome (Martyrdom and Rome) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); și Bowersock et al., Late Antiquity, s.v. "martyrs".

36. Procesul este urmărit în detaliu de Robert L. Wilken, The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Tradition (New Haven: Yale University Press, 1992); și Güenòter Stemberger, Jews and Christians in the Holy Land: Palestina în secolul al IV-lea, trad.: G. B. B. B., "Palestine in the Fourth Century". R. Tuschling (Edinburgh: T. and T. Clark, 2000).

37. A se vedea Grace Martin Smith și Carl Ernst, eds., Manifestations of Sainthood in Islam (Istanbul: Isis Press, 1993); și, mai ales, Frederick M. Denny, "God's Friends: The Sanctity of Persons in Islam", în Richard Kieckhefer și George Bond, eds., Sainthood: Its Manifestations in World Religions (Berkeley: University of California Press, 1988), 69-97.

38. Annemarie Schimmel, The Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 213-227.

39. Primul studiu substanțial a fost cel al lui Ignaz Goldziher, "The Veneration of Saints in Islam", în lucrarea sa Muslim Studies, rev. trad.: Ignaz Goldziher. S. M. Stern (Londra: Allen and Unwin, 1971), 2:255-334. A se vedea, de asemenea, Schimmel, Mystical Dimensions, 119-213. Cultul este deosebit de puternic în Africa de Nord: Ernst Gellner, Saints of the Atlas (Londra: Wiedenfeld and Nicolson, 1969); și Clifford Geertz, Islam Observed (Chicago: University of Chicago Press, 1971).

40. Peter Chelkowski, ed., Ta'ziyeh: Ritual and Drama (New York: New York University Press, 1979). 41. Comparați Peters, Monotheists, vol. 2, cap. I, p. 3. 6.

CAPITOLUL ȘAPTE: RENUNȚARE ȘI ASPIRAȚIE

1. Pentru o abordare amplă, a se vedea studiile reunite în Vincent L. Wimbush și Richard Valantasis, eds., Asceticism (New York: Oxford University Press, 1995).

2. Problema este discutată de Steven D. Fraade, "Ascetical Aspects of Ancient Judaism", în Arthur Green, ed., Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages (New York: Crossroad, 1988), 253-288. Despre rechabiți în special, vezi James H. Charlesworth, ed. și trad., The History of the Rechabites (Chico: Scholars Press, 1982).

3. Pentru viziunea lui Philon în general, vezi David Winston, "Philo and the Contemplative Life", în Green, Jewish Spirituality, 198-231.

4. A se vedea Peter Brown, The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity (New York: Columbia University Press, 1988).

5. Biografia sa de către la fel de celebrul episcop de Alexandria este disponibilă în Athanasius: The Life of Anthony and the Letter to Marcellinus, Ed. Robert C. Gregg (New York: Paulist Press, 1980). Mai general, vezi Charles Kannengiesser, "Athanasius and the Ascetic Movement of His Time", în Wimbush și Valantasis, Asceticism, 479-492.

6. Detaliile se află în viețile adunate în Helen Waddell, The Desert Fathers (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1957). 7. Istoria formelor egipteană și palestiniană de monahism creștin este schițată de D. J. Chitty, The Desert a City (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977); iar cea a formei siriene, care ar fi putut avea rădăcini indigene foarte diferite, de Arthur Vööbus, History of Asceticism in the Syrian Orient, 2 vol. (Louvain: CSCO, 1958).

7. Trans. M. Monica Wagner, Sfântul Vasile: Ascetical Works (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1950). 8. Mai general despre Vasile, vezi contribuțiile la Paul Fedwick, ed., Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteenundredth Anniversary Symposium (Toronto: Pontifical Medieval Institute, 1980).

8. Despre monahismul occidental, vezi Jean Leclerq, "Monasticism and Asceticism: Western Christianity", în Bernard McGinn și John Meyendorff, eds., Christian Spirituality, vol. 1, Origins to the Twelfth Century (New York: Crossroad, 1987), 113-131.

9. Text în Henry Bettenson, Documents of the Christian Church (Londra: Oxford University Press, 1970), 164-181.

10. A se vedea Timothy E. Gregory, Vox Populi: Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D. (Columbus: Ohio State University Press, 1979).

11. Despre monahismul Bisericii Răsăritene, a se vedea Jean Gribomont, "Monasticism și ascetism: Eastern Christianity", în McGinn și Meyendorff, Christian Spirituality, 89-112.

12. Cu privire la începuturi, a se vedea A. Louth, The Origins of the Christian Mystical Tradition (Oxford: Clarendon Press, 1981).

13. John Climacus, The Ladder of Divine Ascent, trad.: Ioan Climacus, The Ladder of Divine Ascent, Ed. Colm Luibheid și Norman Russell (New York: Paulist Press, 1983).

14. Rugăciunea lui Iisus, trad.: C. B. B., Ed. "A Monk of the Western Church" (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1987). 15. Cu privire la diferențele dintre modurile de rugăciune orientale și occidentale în creștinism, vezi Kallistos Ware și Jean Leclerq, "Ways of Prayer and Contemplation", în McGinn și Meyendorff, Christian Spirituality, 395-426.

15. Jill Raitt, ed., Christian Spirituality, vol. 2, High Middle Ages and Reformation (New York: Crossroad, 1997), 208-222. 16. Unele tratate de bază ale liderului spiritual al mișcării, Gregory Palamas (d. 1359), sunt disponibile în limba engleză: Gregory Palamas: The Triads, Ed. John Meyendorff, trad.: G. B. B., Ed. Nicholas Gendle (New York: Paulist Press, 1983).

16. Cea mai bună abordare a sufismului este William C. Chittick, Sufism: A Short Introduction (Oxford: OneWorld, 2000). 17. Există o selecție excelentă de texte mistice islamice timpurii în limba engleză în Michael A. Sells, Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, and Theological Writings (New York: Paulist Press, 1996).

17. Despre misticismul musulman în general, a se vedea Annemarie Schimmel, The Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975); și, într-un context spiritual și mai larg, John Renard, Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims (Berkeley: University of California Press, 1997). Încă utilă este Margaret Smith, Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East (1931; rpt., Amsterdam: Philo Press, 1973).

18. Pentru o trecere rapidă în revistă a literaturii sufite din perioada abbasidă, a se vedea Caesar E. Farah, "The Prose Literature of Sufism", în M. J. L. Young et alii, eds., The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 56-75.

19. Există, bineînțeles, soarta exemplară (și macabră) a celui mai cunoscut mistic al islamului, al-Hallaj; a se vedea Louis Massignon, The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam, trad.: Al-Hallaj. Herbert Mason, 4 vol. (Princeton: Princeton University Press, 1982).

20. Cu privire la tzaddiq și la tipurile înrudite, a se vedea Arthur Green, "Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddiq", în Green, ed., Jewish Spirituality from the Sixteenth Century to the Present (New York: Crossroad, 1997), 127-156.

21. 21. A se vedea Peters, Monotheists, vol. 2, cap. I, p. 1. 8. 22. Cu privire la spiritualitatea ordinelor creștine occidentale, vezi Raitt, Christian Spirituality, 15-74.

22. Studiul de bază rămâne J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam (Oxford: Oxford University Press, 1971).

23. Există aici o literatură deosebit de vastă. Textele de bază sunt adunate în W. Foerster, ed., Gnosticism: A Selection of Gnostic Texts (Londra: Oxford University Press, 1972); și James M. Robinson, ed., The Nag Hammadi Library in English, rev. ed. (San Francisco: Harper and Row, 1988). Două simpozioane au acoperit aproape toate problemele: UgoBianchi, ed., The Origins of Gnosticism (Leiden: E. J. Brill, 1967); și Bentley Layton, ed., The Rediscovery of Gnosticism, 2 vol. (Leiden: E. J. Brill, 1980-1981). Pentru o viziune sceptică asupra întregului fenomen, Michael Allen Williams, Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category (Princeton: Princeton University Press, 1996).

24. A se vedea A. F. J. Klijn și G. J. Reinink, Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects (Leiden: E. J. Brill, 1973).

25. A se vedea Robert C. Grant, Gnosticism and Early Christianity (New York: Harper Torchbooks, 1966).

26. Ușor de accesat prin Lawrence H. Schiffman, Reclaiming the Dead Sea Scrolls (New York: Doubleday, 1995). A se vedea, în special, partea 2, "The Community at Qumran", 63-158.

27. 27. Jean Daniêlou, The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity (New York: Mentor, 1958), 94-96.

28. A se vedea pasajele traduse de Jacob Neusner în lucrarea sa Life of Yohanan ben Zakkai (Leiden: E. J. Brill, 1970), 134-142.

29. Despre misticismul evreiesc în general, există studiile de pionierat ale lui Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York: Schocken Books, 1954); și Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, 2d ed. (New York: Schocken Books, 1965). A se vedea și Ben Zion Bokser, The Jewish Mystical Tradition (New York: Pilgrim Press 1981); I. Chernus, Mysticism in Rabbinic Judaism (Berlin: Walter de Gruyter, 1982).

30. A se vedea David Halperin, The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision (Tübingen: J. C B. Mohr, 1988); și Joseph Dan, "The Religious Experience of the Merkavah", în Green, Jewish Spirituality, 289-312.

31. Pentru antecedentele sale din Al Doilea Templu, a se vedea Mary Dean-Otting, Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature (Frankfurt: Verlag Peter Lang, 1984).

32. Gershom Scholem, Origins of Kabbalah, trad. din germană de Allan Arkush (Princeton: Princeton University Press; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1987); și comparați abordarea foarte diferită a lui Moshe Idel, Kabbalah: New Perspectives (New Haven: Yale University Press, 1988).

33. Martin Samuel Cohen, The Shiur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism (Lanham, Md.: University Press of America, 1984). 34. Sefer Yetzirah a fost tradusă de Knut Stenring sub titlul The Book of Formation (New York: Ktav, 1970).

34. Texte disponibile în limba engleză în The Early Kabbalah, ed. și intro. Joseph Dan, texte trad. Ronald C. Kiener (New York: Paulist Press, 1986).

35. Originalul este vast, dar selecții extinse sunt disponibile în limba engleză în Zohar, the Book of Enlightenment, trad. și intro. Daniel Chanan Matt (New York: Paulist Press, 1981).

36. Pentru a vă pune la punct, Gershon David Hundert, ed., Essential Papers on Hasidism (New York: New York University Press, 1991); și, la viteză, Moshe Idel, Hasidism between Ecstasy and Magic (Albany: State University of New York Press, 1995).

37. A se vedea Seyyed Hossein Nasr, "Ibn Sina's 'Oriental Philosophy'", în Nasr și Oliver Leaman, ed., History of Islamic Philosophy (Londra: Routledge, 1996), 247-251.

38. Avicenna reapare în Cap. 8. Misticismul său este tratat în Henri Corbin, Avicenna and the Visionary Recital (Irving, Tex.: Spring Publications, 1980); și Peter Heath, Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina), with a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992). Pentru o apreciere mai generală, a se vedea Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 20-51.

39. Despre Suhrawardi, vezi John Walbridge, The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Legacy of the Greeks (Albany: State University of New York Press, 2002); precum și Nasr, Three Muslim Sages, 52-82; și Schimmel, Mystical Dimensions, 259-263.

40. A se vedea partea 5, "Later Islamic Philosophy", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 527-672.

41. Există o splendidă biografie realizată de Claude Addas, Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabi (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

42. Cea mai ușoară cale de acces este probabil prin Ibn al-Arabi: The Bezels of Wisdom, trad. și introd. R. W. J. Austin (New York: Paulist Press, 1980).

43. Cea mai bună introducere în acest corpus complex de gândire este William C. Chittick, The Sufi Path to Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989).

44. În ceea ce privește latura gnostică a alchimiei, a se vedea Titus Burckhardt, Alchemy (Baltimore: Penguin, 1971). 45. Istoria științelor oculte în islam este trasată în F. E. Peters, "Hermes and Harran: The Roots of Islamic Occultism", în Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), 185-218; rpt., Emilie Savage-Smith, ed., Magic and Divination in Early Islam (Abingdon: Ashgate, 2004). Pentru latura "practică" a Cabalei, care provine din aceleași rădăcini, a se vedea Gershom Sholem, Kabbalah (Utica: Meridien, 1974), 182-189.

45. Cu privire la ismaeliți în general, a se vedea Farhad Daftary, Mediaeval Ismaili History and Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); și Heinz Halm, Shiism (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 162-205.

46. Azim Nanji, "Ismaili Philosophy", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 144-154; Ian Richard Netton, Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Londra: Routledge Curzon, 2002).

47. A se vedea Farouk Mitha, Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam (New York: St. Martin's Press, 2001).

48. Aceasta este disponibilă în limba engleză, împreună cu alte texte, inclusiv refutarea de către al-Ghazali a Esotericilor, în R. J. McCarthy, Al-Gazali: Deliverance from Error (New York: Twayne, 1980).

49. Cu privire la tradiția sufistă de a "sparge vasele de cerneală și de a rupe cărțile", a se vedea Schimmel, Mystical Dimensions, 17-19. Thomas à Kempis (d. 1471) și mulți alții din devotio moderna creștină occidentală preferau "să simtă compasiune mai degrabă decât să o definească".

50. Doar părți din această lucrare foarte mare au fost traduse în limba engleză, dar intenția și structura ei sunt explicate în introducerea la cartea 1 din primul dintre "trimestrele" în care este împărțită lucrarea. Aceasta a fost tradusă de N. A. Faris, Al-Ghazzali: The Book of Knowledge (1962; rpt., Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970).

51. Trans. David Buchman, Al-Ghazali: The Niche of Lights: A Parallel English-Arabic Text (Provo: Brigham Young University Press, 1998); și anterior W. H. T. Gairdner, Al-Ghazzali's Mishkat al-Anwar: The Niche for Lights (1915; rpt., Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1952).

52. Un pasaj lung din Nichita este dedicat expunerii metodei corecte de tawil (Gairdner, 122-149), iar al-Ghazali i-a pedepsit sever pe cei care, precum ismailienii, credeau că sensul ascuns abroga sensul literal și promulgările legale autorizate de acesta din urmă (Gairdner, 136-141).

53. Pentru galeria de ticăloși a lui al-Ghazali a celor "neiluzionați" și a celor care au suferit de iluminare indirectă, a se vedea Gairdner, Niche, 157-175.

CAPITOLUL OPT: GÂNDIREA ȘI VORBIREA DESPRE DUMNEZEU

1. Cu privire la nuanțele lui mythos și logos ca termeni tehnici la greci, vezi F. E. Peters, A Greek Philosophical Lexicon (New York: New York University Press, 1967), s.vv., și comparați philosophia și theologia acolo și în Glen Bowersock, Peter Brown și Oleg Grabar, eds., Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World (Cambridge: Belknap Press, 1999).

2. În acest punct, studiul de pionierat este încă cel mai bun: E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational (Berkeley: University of California Press, 1964).

3. Învățământul superior în antichitatea târzie este o problemă importantă aici. A se vedea, mai ales, H. I. Marrou, A History of Education in Antiquity (New York: Mentor, 1956), 256-308; și Bowersock et al., Late Antiquity, s.v. "education" și literatura citată acolo.

4. A se vedea Martin Hengel, Judaism and Hellenism, 2 vol. (Londra: SCM Press, 1976), 1:115-153.

5. Ibidem, 1:163-169. 6. Pentru climatul intelectual din Alexandria la acea vreme, P. M. Frazer, Ptolemaic Alexandria (Londra: Oxford University Press, 1972), 480-494.

6. A se vedea John Dillon, The Middle Platonists (Londra: Duckworth, 1977), 139-183.

7. Cele două volume entuziaste ale lui Harry. A. Wolfson, Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1947), ar trebui comparate cu tratamentul lui Henry Chadwick în A. H. Armstrong et alii, eds., The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 137-157; și cu cel al lui Dillon citat mai sus.

8. Cu privire la acesta din urmă, a se vedea Armstrong et al., Later Greek Philosophy, 145-146.

9. A se vedea Harry A. Wolfson, Religious Philosophy: A Group of Essays (New York: Atheneum, 1965), 25-48.

10. W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism (New York: Harper Torchbooks, 1967), 158-163; și Harry A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, 3d ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1970), 155-167.

11. Argumentul este deja prezent în Filon și în Iustin creștinul din secolul al doilea; vezi Wolfson, Church Fathers, 19-21.

12. Disponibilă în limba engleză ca Justin: Dialogue with Trypho, trad. Iustin, Ed. Thomas B. Falls, rev. și cu o nouă introducere de Thomas P. Halton, ed. Thomas P. Halton, Ed. Michael Slusser (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003).

13. Acest punct important a fost subliniat pentru prima dată de A. D. Nock, Conversion (London: Oxford University Press, 1961), 164-192; vezi și Pierre Hadot, Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault, trad.: H. G. G., "The Humanity of the Humanity: Humanity: Way of the Humanity: Humanity of the Humanitas", Ed. Arnold Ira Davidson (Oxford: Blackwell, 1995).

14. Texte în James M. Robinson, ed., The Nag Hammadi Library in English, rev. ed. (San Francisco: Harper and Row, 1988).

15. A se vedea R. C. Grant, Gnosticism and Early Christianity (New York: Harper Torchbooks, 1966), 120-150.

16. Cea mai clară afirmație a lui Tertulian cu privire la poziția sa asupra filosofiei grecești este probabil în lucrarea sa Prescrierea ereticilor, trad.: T. B., "Prescrierea ereticilor", Ed. T. H. Bindley (Londra: SPCK, 1914). Pentru celebra formulă "Cred pentru că este absurd", vezi Etienne Gilson, A History of Christian Philosophy in the Middle Ages (Londra: Sheed and Ward, 1955), 45.

17. Există o traducere parțială realizată de John Ferguson, Clement din Alexandria: The Stromateis, Books One to Three (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1991).

18. M. F. Wiles, "Origen as a Biblical Scholar", în P. R. Ackroyd și C. F. Evans, eds., The Cambridge History of the Bible, vol. 1, From the Beginnings to Jerome (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 454-489.

19. Origen: G. W. Butterworth (New York: Harper Torchbooks, 1966).

20. A se vedea Wolfson, Church Fathers, 270-280, 317-321. 21. Cu privire la istoria timpurie a homoousios, vezi G. L. Prestige, God in Christian Thought (Londra: SPCK, 1952), cap. II, p. 3. 10.

21. Poziția lui Arius este analizată în mod exhaustiv în Rowan Williams, Arius: Heresy and Tradition, ed. rev. (Londra: SCM Press, 2001), iar urmarea sa este trasată în Michael R. Barnes și Daniel H. Williams, eds., Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts (Edinburgh: T. and T. Clark, 1993).

22. Acesta a fost doar primul exemplu epidemic al problemei hairesis, "alegerea greșită" a învățăturii care a urmărit bisericile locale încă de la început. A se vedea eseul lui Richard Lim, "Christian Triumph and Controversy", în Bowersock et al., Late Antiquity, 196-218, și literatura citată acolo. Terenul dintre Niceea și Calcedon este acoperit de Frances M. Young, From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background (Philadelphia: Fortress Press, 1983); și Stuart G. Hall, Doctrine and Practice in the Early Church (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

23. Cele mai bune ghiduri pentru acest teren teologic zbuciumat sunt Aloys Grillmeier, Christ in Christian Tradition (London: Sheed and Ward, 1965), unde accentul este teologic; și W. C. Frend, The Rise of Monophysitism (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), cu un context istoric mai detaliat. Pentru efectul acestor dispute hristologice asupra visului Imperiului roman creștin de dominație mondială, vezi Garth Fowden, Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity (Princeton: Princeton University Press, 1993), cap. II, p. 7. 5.

24. În ceea ce privește contextul în care s-a născut islamul, a se vedea F. E. Peters, "The Greek and Syriac Background", în Seyyed Hossein Nasr și Oliver Leaman, eds., History of Islamic Philosophy (Londra: Routledge, 1996), 40-51.

25. A se vedea W. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 82-118.

26. A se vedea F. E. Peters, Aristotle and the Arabs (New York: New York University Press, 1968); Franz Rosenthal, The Classical Heritage in Islam (Berkeley: University of California Press, 1975); Lenn Evan Goodman, "The Translation of Greek Materials into Arabic," în M. J. L. Young et alii, eds., The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 487-491; Dimitri Gutas, Greek Thought and Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (Londra: Routledge, 1998).

27. "Tradiția" (hadith) este, după cum am văzut, un termen de artă în islam și servește ca un fel de prescurtare - "tradiția profetică" este mai completă și mai explicită - referindu-se la raportarea unei ziceri sau fapte a lui Mahomed. Cei care au transmis, colectat sau studiat astfel de rapoarte au fost numiți "tradiționaliști" (muhaddith/muhaddithun). "Tradiționalist" și "tradiționalism" sunt termeni mai largi (și occidentali moderni) și sunt folosiți aici pentru toți cei care consideră Coranul, hadith - colectiv, sunna sau obiceiurile Profetului - și consensul ca fiind baza principală a credinței și practicii musulmane. Toți tradiționaliștii au fost, de asemenea, tradiționaliști în acest sens, dar acest din urmă grup a inclus și persoane care ar putea fi considerate mai degrabă teologi.

28. Cu privire la acești pionieri ai raționalismului în islam, a se vedea Watt, Formative Period, 209-252.

29. Cu privire la primul kalam, a se vedea ibidem, 180-208; și Abdel Haleem, "Early Kalam", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 71-88.

30. Cu privire la înțelegerea musulmană ulterioară a kalamului, există o scurtă introducere a lui R. M. Frank, "The Science of Kalam", Arabic Science and Philosophy 2 (1992): 3-7; și o tratare mult mai amplă în Harry. A. Wolfson, The Philosophy of Kalam (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 3-42. Schița lui Maimonide despre istoria sa este discutată în Wolfson, 43-57.

31. Pentru această distincție, făcută în mod obișnuit de filosofii critici, a se vedea pasajele din Enumerarea științelor de al-Farabi, trad. în R. Lerner și Muhsin Mahdi, eds., Medieval Political Philosophy (Ithaca: Cornell University Press, 1972), 27-30.

32. Cu privire la limitele problematicii kalamului, a se vedea A. J. Wensinck, The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development (Londra: Frank Cass and Co., 1965), 58-83; și Wolfson, Kalam, 72-79.

33. W. M. Patton, Ahmad ibn Hanbal and the Mihna (Londra: E. J. Brill, 1897).

34. Despre falsafa în general, a se vedea Majid Fakhry, History of Islamic Philosophy (New York: Columbia University Press, 1993); Oliver Leaman, A Brief Introduction to Islamic Philosophy (Malden: Blackwell, 1999); și Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 21-27, și articolele de actualitate adunate acolo sub titlul "Philosophy and Its Parts", 783-1000.

35. A se vedea Felix Klein-Franke, "Al-Kindi", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 165-177; iar pentru o mostră generoasă a operei sale, Alfred Ivry, Al-Kindi's Metaphysics (Albany: State University Press of New York, 1974).

36. Despre al-Razi, a se vedea Lenn Evan Goodman, "Muhammad ibn Zakariyya al-Razi", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 198-215.

37. Despre al-Farabi, a se vedea Ian Netton, Al-Farabi and His School (Londra: Routledge, 1992); Deborah L. Black, "Al-Farabi", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 178-197. În ceea ce privește problema profeției, Fazlur Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy (Chicago: University of Chicago Press, 1978); și Richard Walzer, "Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination", în lucrarea sa Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1962), 206-219.

38. Pericolele acestei poziții într-o societate religioasă, pericole bine înțelese de tradiția platoniciană căreia îi aparținea al-Farabi, sunt subliniate de Leo Strauss în lucrarea sa Persecution and the Art of Writing (Glencoe, Ill.: Free Press, 1952).

39. A se vedea, în general, Lenn Evan Goodman, Avicenna (London: Routledge, 1992); și Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to the Reading of Avicenna's Philosophical Works (Leiden: E. J. Brill, 1988); și, mai ales, Rahman, Prophecy in the Islam, 30-91.

40. Trad. în R. Lerner și Muhsin Mahdi, Medieval Political Philosophy, 112-121.

41. A se vedea Armstrong și alții, Later Greek Philosophy, 258-263.

42. Există selecții în limba engleză în Henri Corbin, Avicenna and the Visionary Recital (Irving, Tex.: Spring Publications, 1980).

43. A se vedea autobiografia lui Avicenna, trad. și adnotată de W. E. Gohlman, The Life of Ibn Sina (Albany: State University of New York Press, 1974).

44. Două dintre lucrările majore ale lui al-Ashari sunt disponibile în limba engleză: W. C. Klein, The Elucidation of Islam's Foundation (New Haven: Yale University Press, 1940); R. J. McCarthy, Theology of al-Ash'ari (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953).

45. A se vedea Wensinck, Muslim Creed, 83-101.

46. Dezbaterea dintre teologii "ocaționaliști" ashariți și naturaliștii filosofi a continuat până în secolul al XIII-lea; a se vedea Wolfson, Kalam, 466-600; și Majid Fakhry, Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas (Londra: Allen and Unwin, 1958).

47. Această judecată este cel mai succint exprimată în lucrarea sa Deliverer from Error. A se vedea R. J. McCarthy, Al-Gazali: Deliverance from Error (New York: Twayne, 1980), 59-60; textul din Peters, JCI Texts, 3:301-302; și Richard M. Frank, Ghazali and the Ash'arite School (Durham: Duke University Press, 1994).

48. Observațiile mai ample ale lui Ibn Khaldun privind istoria, evoluția și funcția kalamului se găsesc în Peters, JCI Texts, 3:296-301.

49. A se vedea articolul fundamental al lui George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", Studia Islamica 17 (1962): 37-80; 18 (1963): 19-39.

50. Cea mai bună introducere în limba engleză despre al-Ghazali este W. Montgomery Watt, Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963); a se vedea, de asemenea, Massimo Campanini, "Al-Ghazzali", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 258-276.

51. Cea mai mare parte a acestui text este tradusă împreună cu contrarefutarea lui Averroes; a se vedea n. 57 de mai jos.

52. A se vedea "Concluzia" lui George Makdisi la studiul său clasic despre madrasa, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 281-291.

53. În ceea ce privește crezul creștin, a se vedea J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds, 3d ed. (Essex: Longman Group, 1981); și Bernard L. Marthaler, The Creed (Mystic: Twenty-Third Publications, 1987).

54. Despre istoria shahada, vezi Wensinck, Muslim Creed, 17-35.

55. Toate aceste aqidas sunt analizate ibid.

56. Despre Ibn Rushd, a se vedea Oliver Leaman, Averroes and His Philosophy (Oxford: Clarendon Press, 1988); Majid Fakhry, Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works, and Influence (Oxford: OneWorld, 2001); Dominique Urvoy, Ibn Rushd (Averroes) (Londra: Routledge, 1991): Urvoy, "Ibn Rushd", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 330-345; Roger Arnaldez, Averroes: A Rationalist in Islam, trad.: A Rationalist in Islam. David Streight (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000); și, într-o perspectivă mai largă, Klaus Braun et alii, eds., Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd, 1126-1998 (Leiden: E. J. Brill, 1999).

57. Incoerența sa a fost tradusă, împreună cu secțiunile corespunzătoare din Incoerența lui al-Ghazali, de S. Van den Bergh, Averroes' Tahafut al-tahafut, 2 vol. (Londra: Luzac, 1954).

58. Cu privire la negarea cauzalității naturale de către al-Ghazali și apărarea acesteia de către Averroes, a se vedea Fakhry, Islamic Occasionalism, 56-138.

59. Trad. cu comentarii de George Hourani, Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy: A Translation, with Introduction and Notes, of Ibn Rushd's Kitab Fasl al-Maqal (Londra: Luzac, 1961).

60. A se vedea Ignaz Goldziher, The Zahiris: Their Doctrine and History (1884; trad. rev., Leiden: E. J. Brill, 1971).

61. A se vedea Lenn Evan Goodman, "Saadiah Gaon al-Fayyumi", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 696-711; Julius Guttmann, Philosophies of Judaism (New York: Schocken Books, 1973), 61-73; și Robert Brody, The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture (New Haven: Yale University Press, 1998), 235-332.

62. Originalul arab a fost tradus în limba engleză de Samuel Rosenblatt, Saadia Gaon: The Book of Beliefs and Opinions (1948; rpt., New Haven: Yale University Press, 1967). Există o traducere prescurtată realizată în 1946 de Alexander Altman și publicată acum cu o nouă introducere de Daniel H. Frank în Saadya Gaon: The Book of Doctrines and Beliefs (Indianapolis: Hackett, 2002).

63. Rosenblatt, Beliefs and Opinions, 137-179, 299-322.

64. Wolfson, Părinții Bisericii, 97-101.

65. A se vedea Guttmann, Philosophies of Judaism, 89-120.

66. A se vedea Arthur Hyman, "Jewish Philosophy in the Islamic World", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 677-695.

67. Barry Kogan, "Judah Halevi", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 718-724; și, despre Kuzari, N. Daniel Korobkin, In Defense of the Despised Faith (Northvale, N.J.: J. Aronson, 1998); și comparați Yochanan Silman, Philosopher and Prophet: Judah Halevi, the Kuzari, and the Evolution of His Thought (Albany: State University of New York Press, 1995).

68. A se vedea Strauss, Persecution and the Art of Writing. Există un acces convenabil la Maimonide filosoful prin Lenn Evan Goodman, Rambam: Readings in the Philosophy of Moses Maimonides (New York: Schocken Books, 1977); și comparați Alexander Broadie, "Maimonides", în Nasr și Leaman, Islamic Philosophy, 725-738; și Guttmann, Philosophies of Judaism, 152-182.

69. Traducere în limba engleză a originalului arab de Shlomo Pines, cu o introducere de Leo Strauss, Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed (Chicago: University of Chicago Press, 1963). În ceea ce privește problema mai largă a credinței și rațiunii în iudaismul medieval, a se vedea Raphael Jospe, "Faith and Reason: The Controversy over Philosophy", în Raphael Jospe și Stanley M. Wagner, eds., Great Schisms in Jewish History (New York: Ktav, 1981), 73-118.

70. Hourani, Harmony, 32-37, și trad., 63-71, 76-81.

71. A se vedea introducerea lui Strauss la Pines, Guide, și observațiile traducătorului, cxvii-cxxiii.

72. 72. Vezi Guttmann, Philosophies of Judaism, 154, 178-179; și Peters, Monotheists, vol. 1, cap. I, p. 1. 5.

73. Ghidul 2.17 (Pines, 294).

74. Introducere la părțile 1 și 3 (Pines, Guide, 5-9, 415-416).

75. Ibidem, lxxxix, xcviii-cxxiii.

76. Cu privire la kalamul post-Ghazali, a se vedea Wensinck, Muslim Creed, 248-276.

77. A se vedea Bernard G. Dad, "Aristoteles Latinus", în Norman Kretzmann et al., eds., The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 45-79.

78. O serie de contribuții la Norman Kretzmann și Eleonore Stump, eds., The Cambridge Companion to Aquinas (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), conduc direct la problema care ne preocupă aici: Joseph Owens, "Aristotle and Aquinas", 38-59; David B. Burrell, "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers", 60-84; și Mark D. Jordan, "Theology and Philosophy", 232-251. De asemenea, ar trebui remarcat faptul că cealaltă mare summa a lui Toma, Contra Gentiles (1270-1272), a fost scrisă special ca instrument pentru convertirea musulmanilor; a se vedea Peters, Monotheists, vol. 1, cap. 1, p. 1. 4.

79. A se vedea rezumatul util al lui C. H. Lohr, "The Medieval Interpretations of Aristotle", în Kretzmann et al., Later Medieval Philosophy, 80-98.

80. A se vedea Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna și Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (Oxford: Oxford University Press, 1992).

81. Ralph McInerney, Aquinas against the Averroists: On There Being Only One Intellect (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1993); și vezi Edward P. Mahoney, "Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas, and Siger", în Kretzmann et al., Later Medieval Philosophy, 602-622. Despre averroismul latin în general, vezi Gilson, Christian Philosophy, 387-409.

Glosar

Următorii termeni tehnici apar în textul transcris din arabă (A), greacă (G) și ebraică-aramaică (H). Toate sistemele de transcriere sunt nesatisfăcătoare pentru cei care citesc limbile originale și probabil derutante pentru cei care nu pot. Cele utilizate aici nu au nicio pretenție specială în această privință. Am încercat să reduc la minimum semnele diacritice pe motiv că puțini cititori vor fi fie înșelați, fie neinstruiți

de omisiunea lor. Atunci când intrările apar sub forma halaka/halakot, primul membru este la singular, iar al doilea la plural. Ghilimelele cuprind sensul literal al unui termen ori de câte ori acest lucru a părut util.

ab bet din (H): membru junior al "perechii" care prezida Sanhedrinul sau Marea Adunare;' a se vedea bet din.

agape (G): "iubire", "ospăț al iubirii"; masa comunitară neeuharistică împărtășită de primii creștini.

ahl al-hadith (A): "partizani ai rapoartelor hadith", tradiționaliști; vezi hadith, muhaddith.

ahl al-kalam (A): "partizani ai raționamentului dialectic"; vezi kalam, mutakallim.

Allah (A): "zeul"; unicul Dumnezeu adevărat.

alegoria (G): "alt-referent"; un sens al textului diferit de sensul literal sau de sensul părintesc; a se vedea batin, tawil.

amida (H): "în picioare"; seria de binecuvântări care constituie partea centrală a serviciului sinagogal.

amir (A): comandant; amir al-muminun: "comandantul credincioșilor", titlul de șef al comunității musulmane.

amme ha-aretz (H): "oameni ai țării"; "oameni de rând"; evrei neascultători sau nepăsători.

amora/amoraim (H): "vorbitor"; rabinii ale căror comentarii la Mishna constituie cele două gemarot.

anachoresis (G) retragere, în special retragerea creștinilor din lume din motive religioase; cf. engleză "anchorite".

anamneză (G): "amintire"; amintirea pasiunii și a morții răscumpărătoare a lui Isus ca parte a liturghiei creștine.

anaforă (G): "înălțare"; partea centrală a liturghiei euharistice; "canonul" slujbei romane.

apokalypsis (G): "dezvăluire", în special a sfârșitului timpului, sub forma unei viziuni.

apokrypha (G): "ascuns", "sechestrat"; apocrifele sunt acele scrieri religioase excluse din canonul oficial al Scripturii.

aqeda (H): "legare", scil. a lui Isaac; sacrificiul preconizat al fiului lui Avraam.

aqida (A): crez, declarație de credință musulmană; vezi simbolon.

baraka (A): "binecuvântare"; favoarea specială sau harul divin pe care îl posedă "prietenii lui Dumnezeu" și în special maestrul sufi; vezi wali, murshid, silsila.

batin (A): "ascuns"; sensul Scripturii ascuns sub sensul literal și accesibil doar unui adept; vezi tawil.

Bayt Allah (A): "Casa lui Dumnezeu"; Kaaba din Mecca; cf. Hebr.>Eng. Beth-el

Benei Israel (H): "Copiii lui Israel"; israeliți; evrei.

berit (H): legământ, în special legământul încheiat între Iahve și Avraam.

bet din (H): instanță juridică evreiască; marele bet din era Sanhedrinul, principalul organism legislativ și judiciar al iudaismului post-exilic.

bet ha-knesset (H): "casă de adunare"; loc de întâlnire a congregației; sinagoga.

bet ha-midrash (H): "casă de studiu"; școală pentru studierea Scripturii și a legii iudaice; vezi midrash, yeshiva.

bet ha-tefilla (H): "casă de rugăciune"; sinagoga ca centru liturgic.

birket ha-minim (H): "binecuvântare asupra ereticilor"; de fapt, un ritual de blestemare a ereticilor introdus în cultul sinagogal în secolul I e.n.

Dar al-Harb (A): "Locuința războiului"; acele ținuturi care nu se află sub control politic musulman.

Dar al-Islam (A): "Locuința Islamului"; teritoriile aflate sub control politic musulman și unde, strict vorbind, prevalează sharia.

dhikr (A): "reamintire", în special a lui Dumnezeu; repetarea exterioară a numelui lui Dumnezeu în mod ritmic; un exercițiu de devoțiune sufi.

dhimma (A): "legământ" între comunitatea musulmană și acei Oameni ai Cărții care se supun pașnic autorității sale și astfel li se acordă libertatea de a-și practica, în anumite limite, religia. Evreii, creștinii și (uneori) zoroastrienii care trăiesc sub acest legământ în Locuința Islamului sunt numiți dhimmis.

Diaspora (G): "împrăștiere"; comunitățile evreiești din afara Eretz Israel.

eidos/eide (G): arhetip; idee.

ekklesia (G): congregație; biserică; o comunitate individuală sau corpul total al creștinilor care constituie "Marea Biserică"; cf. Eng. "eclesiastic".

epiklesis (G): "invocare"; chemarea Duhului Sfânt pentru a sfinți jertfa sacrificială în liturghiile creștine orientale.

episkopos (G): "supraveghetor"; șeful unei comunități creștine cu responsabilitatea pentru credința și morala lor; episcop; cf. Eng. "episcopal".

Eretz Israel (H): "Țara lui (sau pentru) Israel"; țara promisă israeliților în Legământ; în drept, zona în care halakot-urile trebuiau să fie respectate în întregime.

erub/erubin (H): "amestec"; prin extensie, domeniul în interiorul căruia era permisă o activitate limitată de Șabat; un tractat din ordinul Mișnaic al "sărbătorilor" consacrat acestei chestiuni.

euangelion (G): "veste bună", și anume a lui Iisus, o Evanghelie; opera literară care încorporează așa ceva, în special cele patru Evanghelii canonice atribuite lui Matei, Marcu, Luca și Ioan; vezi Injil și cf. Eng. "evanghelică".

falsafa (A): "filozofie", în special metodele și conținutul filozofiei grecești transpuse în islam; un practicant era numit faylasuf.

fana (A): "anihilare" (a sinelui), starea premergătoare unirii misticului cu Dumnezeu.

faqih/fuqaha (A): jurisconsult; o persoană pricepută în interpretarea sharia; vezi fiqh.

fatwa (A): o hotărâre consultativă pronunțată de o autoritate competentă cu privire la o anchetă referitoare la legea islamică; un responsum; a se vedea muftiu.

fiqh (A): jurisprudență; știința principiilor și ramurilor sharia.

gaon/geonim (H): "eminență"; șefii școlii de drept evreiești sub islam și principalele autorități ale comunităților evreiești din Locuința Islamului în perioada medievală.

gemara/gemarot (H): "completare"; un comentariu aramaic la Mishna, realizat de rabinii academiei babiloniene sau palestiniene; a se vedea amora.

geniza (H): magazie, în special una atașată unei sinagogi, în care se păstrau texte și documente.

gezera/gezerot (H): un act juridic care extindea sau preciza o halaka rabinică.

gnosis (G): "cunoaștere", în special cunoașterea ascunsă a adeptului, care garantează mântuirea; vezi hikma.

habura (H): părtășie la masă; o masă comună împărtășită de cei care au standarde comune de puritate rituală.

hadith (A): un raport care pretinde că transmite cuvintele sau faptele lui Mahomed pe baza autorității contemporanilor săi.

haftara (H): un pasaj de aproximativ zece versete din Cărțile profetice a cărui recitare urma cea a Torei în cadrul serviciului sinagogal de Sabat.

haggada/haggadot (H): omilie; exegeză a Scripturii sub forma unor omilii expozitive care puneau accentul pe conținutul moral și etic al textului.

hajj (A): pelerinaj, în special pelerinajul la Mecca care revine tuturor musulmanilor.

halaka/halakot (H): un act juridic obligatoriu al rabinilor care fie a fost derivat din Scriptură prin mijloace exegetice, fie a apelat pentru autoritatea sa la "tradiția Părinților".

haram (A): "tabu"; zonă sau sanctuar tabu; sanctuarul care înconjoară Kaaba la Mecca; Haram al-Sharif, "Nobilul Sanctuar", platforma lui Irod care delimita Muntele Templului din Ierusalim; cf. Eng. "harem", secțiunea tabu a unei gospodării musulmane, cartierul femeilor; vezi și herem.

hasid/hasidim (H): "pios"; termen folosit pentru (1) primii susținători religioși ai Macabeilor și, prin urmare, precursorii fariseilor; și (2) o serie de grupuri de pietiști evrei medievali, dar mai ales (3) o mișcare est-europeană din secolul al XVIII-lea de misticism popular.

hegoumenos (G): conducător sau superior, în special al unei comunități monahale creștine; un abate.

herem (H): "tabu", "nesfânt"; expulzare permanentă din comunitatea evreiască; vezi haram.

hesychia (G): liniște, tihnă în contemplarea misticului.

heykal/heykalot (H): "palate-templu"; stații de trecere pe calea misticului evreu către Dumnezeu.

hijra (A): "emigrare", în special emigrarea lui Mahomed de la Mecca la Medina în 622 e.n., dată care marchează începutul erei musulmane: cf. eng. "hegira".

hikma (A): înțelepciune; cel mai înalt nivel de înțelegere, în special înțelepciunea iluminatoare, intuitivă a misticului, gnosticului sau a teozofului.

hiyal (A): "artificii", în special artificii juridice sau ficțiuni folosite pentru a evita încălcarea literei directe a legii.

homoousios (G): "de aceeași substanță (ousia)"; cf. homoiousios, "de o substanță asemănătoare", ambele folosite pentru Isus cu referire la Tatăl.

hyponoia (G): "subînțeles", sensul latent al unui text, care trebuie să fie scos la iveală prin exegeză alegorică; vezi allegoria.

hukm/ahkam (A): "judecăți"; promulgări coranice, deci mitzvot islamice.

hypostasis (G): ființă individuală existentă.

id (A): sărbătoare, zi sfântă; în special id al-fitr la sfârșitul Ramadanului și id al-adha în timpul hajj-ului.

ijma (A): consens; consensul învățaților în drept dintr-un centru sau școală, dar care, în cele din urmă, este înțeles ca fiind consensul tuturor musulmanilor.

ijtihad (A): "efort personal"; aplicarea a orice, de la bunul simț până la raționamente juridice sofisticate pentru explicarea unui text.

ikhwan (A): "frați"; membri ai unei fraternități religioase sau ai unei tariqa.

ilm (A): cunoaștere, în special cunoașterea discursivă, demonstrativă și conținutul acesteia; știință.

imam (A): conducător; (1) conducătorul rugăciunii; (2) imamul, liderul carismatic al comunității musulmane; în viziunea șiită, un descendent al lui Ali care este desemnat astfel de predecesorul său.

iman (A): credință; credință; acceptarea internă a lui Dumnezeu și a misiunii Profetului, care își găsește expresia externă în shahada; vezi mumin.

Injil (A): Evanghelia, din greaca euangelion.

Ioudaioi (G): "iudei"; evrei.

ishraq (A): "iluminare"; înțelegerea intuitivă a misticului sau a anumitor filosofi; vezi hikma, marifa.

islam (A): "supunere", și anume, față de voința lui Dumnezeu; vezi musulman.

isnad (A): lanțul de raportori pe baza autorității cărora se transmite un hadith.

ittihad (A): identitate; uniune, în special uniunea și identificarea misticului cu Dumnezeu.

jamaa (A): comunitate, în special comunitatea islamică privită ca o unitate; vezi umma.

jami (A): un loc de adunare, în special adunarea pentru rugăciunea liturgică în islam; o moschee, în special moscheea desemnată pentru rugăciunea congregațională de vineri; vezi masjid.

jihad (A): "luptă"; luptă în calea lui Dumnezeu, fie în forul intern, fie în cel extern; în acest din urmă sens, "război sfânt".

kafir/kafirun (A): un necredincios; cineva care nu s-a supus voinței lui Dumnezeu; un păgân; vezi kufr.

kalam (A): "discurs"; teologie dialectică, caracterizată prin faptul că pornește de la ipoteze acceptate în mod obișnuit, prin utilizarea raționamentului dialectic mai degrabă decât demonstrativ și prin utilizarea sa ca instrument de apărare a Scripturii; a se vedea mutakallim.

kanon/kanones (G): "standarde" de judecată și de comportament; în ultimul sens, norme sau legi.

karamat (A): binecuvântări spirituale, în special cele acordate prietenilor lui Dumnezeu; vezi wali.

kashf (A): "dezvăluire"; autodezvăluirea lui Dumnezeu către mistic.

katechesis (G): instrucție, în special instrucția dinaintea botezului creștin; cf. eng. "catehism".

kenoma (G): "goliciune"; lumea inferioară materială și sensibilă a gnosticilor; vezi pleroma.

khalifa (A): "adjunct" sau "succesor"; succesorul lui Mahomed ca șef al comunității musulmane; ca și Imam, termenul preferat de șiiți, și amir al-muminun; cf. Eng. "calif".

khutba (A): predică, în special predica rostită la rugăciunea congregațională de vineri în jami; vezi minbar. Cel care o rostește se numește khatib.

kohen/kohenim (H): preot; celebrant al liturghiei sacrificiale evreiești.

koinobion (G): comunitate, în special o comunitate de asceți creștini care împărtășesc o viață sau o regulă comună; cf. eng. "cenobitic".

kufr (A): necredință; păgânism; vezi kafir.

logos/logoi (G): cuvânt; vorbire; rațiune, umană sau divină, aceasta din urmă uneori personificată; modul de discurs construit pe baza rațiunii; pl.: manifestările discrete ale rațiunii inerente universului; cf. Eng. "logică".

madrasa (A): școală pentru studierea avansată a sharia.

Mahdi (A): "Cel călăuzit"; o figură escatologică și mesianică în islamul sunnit.

marifa (A): cunoaștere, în special cunoașterea intuitivă caracteristică misticului sau gnosticului; vezi hikma.

mashiah (H); "cel uns"; mesia; în greacă, Christos.

masjid (A): "loc de prosternare"; sanctuar; moschee; vezi jami și cf. eng. "moschee".

mawla/mawali (A): client; convertit la islam fără a fi arab.

mawlid al-nabi (A): ziua de naștere a Profetului, o sărbătoare musulmană.

mazalim (A): condei de plângeri sau apeluri îndreptate împotriva obligației (și puterii) discreționare a conducătorului de a menține justiția în comunitatea islamică.

merkaba (H): "car", mai precis carul lui Ezechiel, vehiculul preferat de misticul evreu pentru a călători spre tronul lui Dumnezeu.

metamorfoză (G): "re-formare", în special a vieții morale și spirituale a cuiva prin har.

midrash/midrashim (H): "studiu", în special studiul Scripturii; exegeza și lucrările literare dedicate acesteia.

mihna (A): examinare, în special a propriilor opinii teologice.

mihrab (A): nișă într-o moschee care indică qibla sau direcția de rugăciune.

millet (A): o comunitate semiautonomă în cadrul Locuinței Islamului, constituită de obicei din motive religioase din rândul Poporului Cărții, dar cu accente etnice distincte; o organizație a dhimmisilor în Imperiul Otoman.

min/minim (H): în mod generic, eretici; deși este posibil să se refere mai precis la creștinii evrei.

minbar (A): un amvon ridicat în apropierea mihrabului unei moschei; locul din care se rostește khutba sau omilia de vineri.

Mishna (H): corpus de materie juridică și de altă natură compilat de rabinii din secolele al II-lea și al III-lea e.n. și, în special, versiunea finală, care face autoritate.

mitzva/mitzvot (H): "poruncă"; o prescripție legală care se găsește în mod explicit în Biblie.

monachos/monachoi (G): "solitar"; un călugăr.

muadhdhin (A): "chemător"; o persoană care cheamă public la rugăciune în Islam; cf. Eng. "muezzin".

muftiu (A): cel care are competența de a emite o opinie cu privire la o chestiune de drept islamic; a se vedea fatwa.

muhaddith/muhaddithun (A): un tradiționalist, un culegător sau expert în tradițiile profetice.

mumin/muminun (A): cel care are credință (iman); un credincios; un musulman.

murshid (A): un ghid sau maestru spiritual; un maestru sufi al novicilor, care poseda o anumită carismă sau har (baraka); în persană, un pir.

muslim/muslimun (A): "cel care s-a supus", adică voinței lui Dumnezeu; un musulman.

mutakallim/mutakallimun (A): un teolog, cineva priceput în kalam.

muwahhidun (A): "unitarieni"; almohadiști.

mythos (G): narațiune ca explicație.

nabi (A): profet; cel care primește o revelație divină.

nasi (H): "lider", "conducător", "prinț"; partenerul senior al "perechii" și ofițerul principal al Sanhedrinului sau al Marii Adunări; mai târziu "patriarh", reprezentantul principal și șeful recunoscut al comunităților evreiești din Imperiul Roman; vezi resh galuta.

nazar (A): investigație, anchetă rațională.

nidduy (H): suspendare temporară din comunitatea evreiască; vezi herem.

notzrim (H): "nazarieni"? Un termen evreiesc timpuriu pentru creștini.

ousia (G): substanță.

paradosis (G): "transmitere sau transmitere"; tradiție, în special tradiția creștină a învățăturilor lui Isus transmise pe linia succesiunii apostolice.

parousia (G): "prezență", "venire", în special a lui Mesia; pentru creștini, "a doua venire" a lui Isus la sfârșitul timpului.

peshat (H): sensul simplu sau literal al unui pasaj scriptural; vezi zahir.

pesher/pesharim (H): comentarii la Scriptură, în special cele compuse de sectanții din Qumran; vezi midrash.

pesiqta (H): porțiune din Tora și Profeți citită în cadrul celebrării liturgice a sabatelor și zilelor sfinte speciale.

petiha (H): "deschidere"; versetele alese din Profeți sau din Scrieri de către predicatorul din sinagogă pentru a-și introduce omilia; termenul arab conlocuitor, fatiha, se referă la sura de deschidere a Coranului.

phainomena (G): "ceea ce apare"; dovadă.

pleroma (G): "plinătate" sau "perfecțiune"; lumea spirituală superioară a gnosticismului; locuința lui Dumnezeu și a eonilor și patria divină a elementului divin al omenirii; vezi kenoma.

politeia (G): poliție; formă de guvernare; constituție.

presbyteros/presbyteroi (G): "bătrân"; șefii colegiali ai comunității creștine; mai târziu, subordonații episcopului; preoțimea creștină, celebranții liturghiei euharistice.

qabbala (H): "ceea ce se transmite", în special conținutul ezoteric al tradițiilor gnostice evreiești; cf. eng. "Kabbala".

qadi (A): judecător numit de guvern care era delegatul califului în judecarea litigiilor care intrau sub jurisdicția sharia.

qibla (A): "orientare", în special pentru rugăciune; direcția spre Mecca marcată în moschee prin mihrab.

qiyama: (A): "înviere", în special învierea spirituală universală de la sfârșitul timpului ismaelian.

qiyas (A): (A): analogie; în special raționament juridic care folosește metoda analogică pentru a defini sau extinde prevederile legale; un tip de ijtihad.

Coran (A): "recitare"; colecția de revelații date de Dumnezeu profetului Mahomed prin intermediul îngerului Gabriel și textul în care au fost în cele din urmă scrise; Scriptura musulmană.

qutb (A): pol; stea polară în jurul căreia gravitează ceilalți sfinți.

rasul (A): trimis, un "apostol" al lui Dumnezeu; Profetul Mahomed.

resh galuta (H): "șeful exilului", exilarhul sau conducătorul comunităților evreiești din imperiile iraniene din perioada preislamică; o funcție paralelă cu cea a nasi în Imperiul Roman și antecedentul geonimilor.

salat (A): rugăciune, în special cele cinci rugăciuni liturgice zilnice obligatorii pentru fiecare musulman.

sama (A): "audiere"; o performanță rituală sufi compusă din acte precum cântecul și dansul cu acompaniament muzical în pregătirea pentru starea extatică; vezi dhikr.

seder/sedarim (H): unul dintre cele șase "ordine" în care este împărțită Mishna; folosit și pentru secțiunile în care este împărțită Tora pentru recitarea litigică.

sefira/sefirot (H): "numere", prin urmare, principii elementare; în Cabala, emanațiile primare ale lui Dumnezeu care constituie pleroma.

semika (H): "ordinare"; delegarea oficială de către nasi a puterilor sale judiciare către alții.

shahada (A): "mărturisire" sau mărturisire, în special profesiunea de credință musulmană și exprimarea ei prin formule: "Nu există alt dumnezeu în afară de Dumnezeu, iar Mahomed este trimisul său"; a se vedea iman.

shaliah/shelihim (H): mesager; delegat; apostol.

sharia (A): legea islamică în general; în special acele acte normative a căror autoritate derivă din (1) Coran, (2) sunna Profetului, (3) consensul comunității sau (4) raționamentul juridic al jurisconsulților.

shema (H): Deuteronomul 6:1, care începe cu fraza "Ascultă" (shema), Doamne"; în sens liturgic, rugăciunea construită în jurul acestui pasaj.

shia (A): "partid" sau "partizani", iar aici în special Shiat Ali, partizanii lui Ali și ai urmașilor săi; cei care susțineau pretenția Alidului la imamat; șiiți.

shirk (A): "asociere", în special a altor divinități cu Dumnezeul unic; politeism și, prin urmare, kufr.

silsila: (A) "lanț"; linia de maeștri trecuți prin care a trecut iluminarea spirituală a unui ordin sufi; vezi baraka.

siyasa (A): "politică"; puterile politice discreționare ale califului.

sofer/soferim (H): scrib, în special scribul profesionist din iudaismul post-exilic, care era, de asemenea, student și exeget al legii.

Sufi (A): probabil "cel care poartă o mantie de lână (suf)"; un ascet-mistic musulman.

sunna (A): "obicei", "practică obișnuită"; eliptic pentru sunnat al-nabi, "obiceiul Profetului", așa cum este raportat în hadith; cf. eng. "Sunni".

sura (A); un capitol sau o diviziune tradițională a Coranului.

symbolon (G): declarație de credință; crez.

synaxis (G): "întrunire", "adunare", în special pentru o slujbă religioasă; o întâlnire de rugăciune creștină după modelul sinagogii, care a fost mai târziu încorporată în liturghia euharistică ca preliminar al anaforalei.

tafsir (A): comentariu, în special comentariu quranic; la origine, probabil, explicația "sensului simplu" al Scripturii; vezi zahir.

tajalli (A): "dezvăluirea de sine", a lui Dumnezeu, în misticismul lui Ibn Arabi.

talim (A): "învățătură", în special magisteriul autoritar și infailibil al imamului.

Talmud (H): Mishna ebraică a rabinului Judah ha-Nasi însoțită de una dintre gemarot-urile sale aramaice, cea palestiniană (= Talmud Yerushalmi) sau cea babiloniană (= Talmud Bavli).

tanna/tannaim (H): "repetent" sau "recitator"; înțelepții evrei din secolele al doilea și al treilea ale căror enunțuri și discuții sunt păstrate în Mishna.

taqlid (A): acceptare pe baza autorității altuia.

taqqana/taqqanot (H): un act juridic rabinic al cărui obiect era de a crea noi instituții pentru îmbunătățirea condițiilor religioase, sociale sau economice ale comunității evreiești.

targum (H): "traducere", în special traducerile interpretative ale Bibliei în aramaică.

tariqa (A): "cale", în special cea a sufiților și, eventual, oricare dintre "căile" instituționalizate care constituiau organizațiile comunitare sufi.

tawil (A): explicarea pasajelor obscure sau ambigue din Coran; exegeză alegorică.

Tawrat (A): Tora.

taziya (A): reconstituirea dramatică a martiriului fiului lui Ali și al nepotului Profetului, Husayn.

theologia (G): discurs științific despre Dumnezeu; vezi kalam; de asemenea, înțelegerea lui Dumnezeu de către mistic.

theologoumena (G): propoziții susținute în principal prin credință.

Tora (H): legea; termen utilizat în mod generic pentru legea religioasă iudaică sau, în mod specific, pentru primele cinci cărți (Pentateuhul) ale Bibliei în care este prezentată în principal.

tzaddiq (H): "om drept"; un om sfânt caracterizat atât prin respectarea legii, cât și prin ascetism și, uneori, prin posesia unor puteri spirituale deosebite; un sfânt evreu.

ulama (A): "cel învățat"; "rabinatul" islamic al cărui prestigiu deriva din stăpânirea științelor religioase; a se vedea faqih.

umma (A): comunitatea musulmanilor.

wali/awliya (A): "prieten", și anume, al lui Dumnezeu; cei care posedau daruri spirituale speciale; sfinți musulmani; vezi karamat.

waqf (A): teren sau proprietate a cărei proprietate a fost cedată în mod inalienabil lui Dumnezeu și ale cărei venituri erau dedicate susținerii unor cauze pioase, cum ar fi construirea unei moschei sau a unei madrasa și susținerea corpului profesoral și a studenților acesteia.

yahad (H): comunitate, în special comunitatea de la Qumran.

yeshiva/yeshivot (H): Instituție evreiască pentru studierea Torei și a Talmudului; a se vedea bet ha-midrash.

zahir (A): sensul "deschis", simplu sau literal al textului, în special al Scripturii, și deci obiectul tafsirului.

zakat (A): zeciuială obligatorie pentru toți musulmanii ca ofrandă pentru săraci.

zug/zugot (H): "pereche"; cei doi ofițeri, nasi și ab bet din, care prezidau Sanhedrinul sau Marea Adunare a comunității evreiești din Palestina.

zuhd (A): ascetism.

Index

Aaron, 104

ab Beth Din, 27

abate, 119

Locuința Islamului, 32, 39, 48, 62-64, 71, 82, 101, 133, 160

Locuința războiului, 62

Avraam, xviii, 1, 7-9, 21, 33, 41, 42, 89, 112, 113, 144, 168-171; religia lui, 21, 37, 183n.44

Abu Bakr (calif), 58

Abu Hanifa, 61, 157, 187n.34

academii, 71. A se vedea și yeshiva

Achaemeni, 11

Faptele apostolilor, 49, 168,

Adam, 7, 23, 89

agape, 49. Vezi și Euharistie

Eoni, 126, 133

viața de apoi, 15

ahl al-hadith, 98, 150. Vezi și tradiționaliști

ahl al-kalam, 99, 150

Akiba, rabin, 17, 70

Albigenzii, 125

Alexandru cel Mare, 12, 140

Alexandria, 13, 51, 52, 68, 86, 90, 108, 118, 140, 141, 143, 144, 146, 155, 206n.5

Ali (calif, imam), 60, 114

alim. A se vedea pl. ulama

Allah, 1-2, 9, 35, 110, 113, 158; fiicele lui, 110; nouăzeci și nouă de nume ale lui, 123

Allegoria, 89, 129. Vezi și exegeză: alegorică

Almohadi, 159

milostenie, 38, 111. Vezi și zakat

Amida, 106, 198n.9

amir, 57

Amme ha-aretz, 45

amora/amoraim, 71, 87, 189n.10

anacoreză, 118

analogie, 80-81, 99, 192n.40. A se vedea și qiyas

anamneză, 109

Anan ben David, 97

anaforă, 109

Antiohia, 13, 51, 74, 109, 140, 155

Antoniu din Alexandria, sfânt, 118, 120, 201n.5

apocalipsa, apocaliptică, 16-17, 19, 39, 128, 137, 177n.23

apocrife, 17, 33, 90, 128, 173n.4

apostazie, 46,

apostoli, 23, 24, 93, 106, 109, 109, 112

Constituția apostolică, 108

succesiunea apostolică, 50, 51, 80, 93. Vezi și episcop

tradiția apostolică, 51, 53, 80, 93, 191n.27. Vezi și tradiție: Creștină

aqeda, 9, 174n.6

aqida, 157-158, 210n.55

Arab, arabi, 8-9, 35, 38, 56, 57-59, 76

Arabia, 8-9, 32, 34, 37, 170

Limba arabă, 3, 5, 38, 58, 94, 95, 100, 149, 164, 195n.30, 196n.37

Limba aramaică, 43, 49, 71, 86, 86, 101, 105, 193n.4

arheologie, 32, 183n.41

Aristobulus, 141

Aristotel, aristotelism, 87-88, 120, 131, 139, 141, 141, 145, 149-152, 158, 161, 162, 163-164, 165-166, 208n.26, 210n.56, 212nn.77-79

Arius, arianismul, 147, 207n.21

Chivotul legământului, 10-11

Ascetism, 116, 201n.1; creștin, 117-120, 201n.4; evreiesc, 16, 116-117, 201n.2; musulman, 121-122, 135

al-Ashari, Asharism, Asharites, 155-158, 159, 159, 210 nn. 44, 46, 49

Asiria, 10-11

Atena, 145

Athos, Muntele Athos, 120

Averroes. Vezi Ibn Rushd

Avicenna. A se vedea Ibn Sina

Babilon, Babilonia, 10, 11, 43, 67, 103, 105; evreii din, 29, 43, 44, 71, 182n.28, 190n.12

Badr Wells, 36

Bagdad, 31, 32, 100, 134, 136, 149, 151, 155, 156

botezul, 23, 53, 107

Bar Kokhba, 17

baraka/barakat, 122, 123, 124, 141

Barnaba, Scrisoarea lui, 90, 194n.19

Vasile, Sfântul, 74, 93, 119, 120, 202n.7

bazilică, 108, 199n.17

Basra, 151

batin, 60. Vezi și ezoteric, ezoteriști

Bayt Allah, 9, 38,

beduini, 14, 58, 95

Benedict, Sfântul, 119

Benei Israel, 9, 41, 42-44, 45, 50, 168,

Benjamin al-Nihawandi, 97

berit, 42. Vezi și Legământ

bet din, 71

bet ha-knesset, 105, 107. A se vedea și sinagogă

bet ha-midrash, 72, 105. A se vedea și yeshiva

bet ha-tefilla, 105. A se vedea și sinagogă

Betleem, 23, 55

Biblia, 2-5, 10-11, 16, 44, 49, 63, 67, 68, 86, 89, 90, 100, 115

birket ha-minim, 47, 185n.10

episcop(i), 49, 50-54, 75, 80, 109-110, 147, 171, 186n.21

Bonaventura, 166

Cairo, 39, 134

calendar, 49, 104, 110, 115, 185n.18

calif, califat, 48, 57, 77, 77, 80, 84, 100, 134, 151-152, 168, 187n.32, 192n.51

Canaan, 5, 10, 67

canon, drept canonic, 74-75, 120, 190n.25

canon al Scripturii, 3, 16, 173n.5. Vezi și apocrife

Capadocia, 119

catehumeni, 107, 108, 199n.13. Vezi și cateheză

celibat, 16, 75, 117, 118, 201n.4

China, 39

Poporul ales, 21-22, 50, 57-58

Hristos, cel. Vezi Mesia

Creștinismul, xviii, 1, 12, 18, 22, 25, 37, 38, 41, 54-55, 56, 81, 115, 126, 133, 150, 169; separarea de iudaism, 25-26, 180n.18; sub islam, 64. A se vedea și dhimma

Hristologie, 147-148, 207n.22, 208n.23

Christos, 17. A se vedea și Mesia

Chrysostom, Ioan, Sfântul, 93

circumcizia, 8

Clement din Alexandria, 90-91, 127, 143, 145-146, 160, 162, 207n.17

comunitate, 41, 168; creștină, 49-56 (vezi și ekklesia, Marea Biserică); evreiască, 42-49, 184n.2 (vezi și Benei Israel, yahad); musulmană, 56-66, 80 (vezi și umma)

Însoțitori ai Profetului, 60, 78, 190n.22

consens, 80, 81-82, 190n.14

Constantin, împărat, 53, 54-55, 56, 75, 80, 113, 186n.28

Constantinopol, 39, 74, 155

Corpus juris, 74

Cordoba, 39

Conciliul de la Calcedon, 52, 120, 148, 149, 207n.22, 208n.23

Conciliul de la Clermont, 63

Conciliul de la Niceea, 53, 55, 147, 207n.22

concilii ale Bisericii, 53, 75, 93, 186n.24

Legământ, xviii, 1, 9, 10, 21-22, 26, 41, 42, 44, 44, 46, 50, 71, 169, 174n.2; Noul Legământ, 10, 50, 106, 137, 169. Vezi și Constituția mozaică

crezuri, 52, 157-158, 171, 210n.52. Vezi și aqida, symbolon

cruciadă, 63, 114, 188n.36. A se vedea și război sfânt

cutumă a Profetului. A se vedea, hadith, sunna

Cyrus (șah), 12

Damasc, 29

Daniel, 17

Daniel al-Qumisi, 97

Dar al-Harb. Vezi Locuința războiului

Dar al-Islam. A se vedea Locuința Islamului

David, rege, 10, 15, 17, 24, 27, 42, 43, 47

Dawud ibn Khalaf, 99

Ziua judecății, 39

Manuscrisele de la Marea Moartă, 16, 22, 32, 68, 176n.22, 203nn.26-27

decretele, 75

Delhi, 39

dhikr, 122-123, 124, 125

dhimma, dhimmis, 64, 188n.37

diaspora, 13, 26, 29, 30, 44, 46, 49, 70, 86, 109, 141, 143, 177n.28, 184n.5

Didahia, 107, 199n.18

din, 41

Dioclețian, împărat, 54

divorț, 194n.12

dogmă, 32, 53-54, 93, 147, 152

Dominicani, 125

Domițian, împărat, 54

Dositheus, 128

Duns Scotus, 166

Paștele, 197n.2

Eclesiastul, 141

Eden, Grădina din, 32, 39

Edessa, 108

Egipt, 9, 10, 11, 13, 39, 44, 84, 100, 108, 117, 118, 119, 127, 141, 145, 174n.7, 201n.6

eidos/eide, 141

ekklesia, 41, 49, 107, 111, 137, 168. Vezi și Marea Biserică

emanație, 129, 158

împărați, împărați romani, 55-56

Timpul sfârșitului, 25, 26, 88, 117, 137

Enoh, Cartea lui, 17, 127

epiklesis, 109

episkopos, 50, 109. Vezi și episcopi

episteme, 60

Eretz Israel, 9, 42, 103, 178n.1, 184n.1

erub/erubim, 192n.50

eshatologie, 16-18, 36-39, 59, 117, 137

ezoteric, ezotericist(i), 94, 127, 129, 130, 130, 131, 134, 137, 154

esenieni, 16, 45, 68-69, 88, 97, 117, 127-128. Vezi și manuscrisele de la Marea Moartă, Qumran

euangelion, 23. Vezi și Evanghelii

Euharistie, 23, 49, 50, 106-110, 172, 198nn.10-11, 199n.16

Euclid, 149

Eusebiu, 53, 80, 145

Evagrius din Pontos, 120, 131

Eva, 7

excomunicare, 46-47, 56, 184n.9. Vezi și herem, nidduială

exegeză, 92, 99-100, 192n.1, 195n.25; creștină, 88, 89-93, 146, 194 nn. 18, 20, 195n.22; evreiască, 68-69, 72, 85-89, 193n.11, 197n.49 (vezi și midrash); musulmană, 94-96, 99, 196nn.31, 33 (vezi și tafsir, tawil); alegorică, 72, 81, 89-91, 96, 100, 127, 134, 140, 141, 143, 158, 159, 162, 193n.6; tipologică, 89-90, 146, 194n.21

exilarh, 29, 47, 65

Exil, 11-13, 43, 67, 103, 175n.14

Exodos, Cartea lui, 9

Ezechiel, 10, 129, 136, 204n.30

Ezra, 2, 13, 43-44; Cartea lui, 13

credința, 21, 22, 125-136, 162. Vezi și iman

falsafa, 152-154, 158-159, 165, 209n.34

fana, 123, 135

faqih/fuqaha, 77, 78

al-Farabi, 72, 153-154, 156, 158, 162, 163, 165, 209nn.37-38

post, 38, 76, 111

Fatimizi, 134

fatwa, 83, 192n.47. A se vedea și muftiu

fiqh, 77

Francisc de Sales, sfânt, 130

Franciscanii, 125

prieteni ai lui Dumnezeu, 113, 124, 201n.37. Vezi și sfinți

Fustat, 39

Gabriel, arhanghel, 3, 33

Galen, 149

Galileea, 24, 29, 32, 48, 90, 183n.40

Gamaliel (patriarh), 46

gaon/geonim, 48, 55, 160, 185n.17

Gehenna, 35, 39

gemara/gemaroth, 29, 71

Geneza, Cartea Genezei, 7-9, 116, 129

Neamuri, 26, 50, 143-144, 168, 169

gezera/gezeroth, 29

al-Ghazali, 131-132, 134-136, 156, 158, 161, 163, 205n.47, 206n.52-53, 210nn.50-51

gnoză, 123, 126, 130

Gnostici, gnosticism, 4, 47, 60-61, 203nn.23-25, 205n.44, 207nn.14-15

Evanghelii, 14, 19, 23-24, 25, 51, 94, 126-128, 129, 132, 133, 144-145, 154. Vezi și euangelion

Grațian, 75, 190n.24

Marea Biserică, 51, 53, 55, 55, 108

Limba greacă, 12, 18, 86, 88, 89, 108, 141, 143, 148, 148, 149, 164

Greci. Vezi Eleni

Grigore cel Mare, papă, 91

Grigore Palamas, 202n.15

habura, 15, 45, 49, 50

hadith, 31, 62, 77-82, 96, 98, 150, 191nn.29, 31; critica lui, 79, 81, 191nn.35-36. A se vedea și sunna

haftara, 105

Hagar, 8, 89, 170

haggada, 86, 95

hajj, 34, 38, 111, 112, 200nn.28-29

halakha/halakhoth, 29, 67-69, 70, 73-74, 85-86, 95, 97, 171, 188n.3, 189n.4

al-Hallaj, 203n.19

Hanafiti, 82

Hanbaliți, 82, 93, 155, 156, 157. A se vedea și Ibn Hanbal

haram, 34, 199n.22. A se vedea și Kaaba

Hasan ibn Ali (imam), 134

hasid/hasidim, 13-15, 122, 130, 204n.36

Hasmonei, 14, 16, 17, 44-45

Limba ebraică, 43, 49, 70, 86, 101, 193n.4

Evrei, 42; Scrisoare către, 106, 109

Hebron, 7, 113

hegoumenos, 119

Eleni, elenism, 12-14, 27, 44, 68, 88, 89, 140-141, 175n.13, 206n.3; în islam, 148-153, 208nn.24, 26. Vezi și Iudaism: elenizat

Herat, 39

herem, 46-47

erezie, 53-54, 60, 60, 147, 207n.22

hesychia, hesychasm, 120-121, 202n.15

misticismul heykalot, 129, 204n.31

mare preot, 16, 45, 104, 106, 109, 109, 141

hijra, 36, 56

hikma, 60, 130

Hillel, 27-28, 80, 84, 193n.10

hiyal, 84, 192n.50

zi sfântă, 104, 112-113, 200n.31

Țara Sfântă, 55, 200n.36

Duhul Sfânt, 109, 146

războiul sfânt, 61-63, 187n.35, 188n.36. Vezi și cruciadă, jihad

Homer, 89, 140

omilie, omiletică, 86-87, 105, 107, 111; midrashim, 87, 193nn.8-9

homoousios, 146, 147, 207n.20

hukm/ahkam, 95

Husayn ibn Ali (imam), 114, 134

hyponoia, 89

hypostasis, 146, 147

Ibn Abbas, 95, 196n.38

Ibn al-Arabi, 123, 132-133, 136, 204n.41, 205nn.42-43

Ibn Ezra, 101-102, 161, 211n.66

Ibn Gabirol, 161, 211n.66

Ibn Hanbal, 99, 152, 155, 209n.33

Ibn Ishaq, 31

Ibn Rushd, 158-159, 160, 161, 164-166, 210n.56, 211nn.57-59, 212nn.80-81

Ibn Sina, 131, 132, 153, 154, 155, 155, 156, 158, 163, 165, 204n.38, 209nn.39-41, 210nn.42-43

Ibn Taymiyya, 133

Ibn Tufayl, 159

Ibn Tumart, 159

id, 112

idolatrie, 34, 73

Ignatius din Antiohia, 93

Ignațiu de Loyola, sfânt, 130

Ijâz. Vezi Coran: inimitabilitate

ijma, 80. Vezi și consens.

ijtihad, 80, 82, 83, 83, 96, 150, 153, 191n.39, 192n.45

ikhwan, 124

iluminarea, 120-121, 130-132, 136, 154. A se vedea și ishraq

ilm, 60

imagini, cultul imaginilor, 194n.13

imam, imamat, 59-61, 82, 130, 133-134, 135, 172. A se vedea și șiiți

iman, 61. Vezi și credință.

India, 39, 149

Injil, 3, 37, 76

Inocențiu al IV-lea, papă, 63

intercalare, 110, 199n.23

Ioudaioi ("iudei"), 12, 44

Iran, 39, 47, 131-132, 134, 149

Irak, 8, 29, 30, 47, 48, 114, 134

Ireneus, 93

Isa ibn Miryam, 25, 32. Vezi și Iisus

Isaac, 8-9, 21

Isaia, 10

Isfahan, 39

Ismael, 8-9, 112, 170; ismaeliți, 8

Ishraq, 154. Vezi și iluminare

Islam, xviii, 1, 18, 41, 56, 115, 126, 133, 149, 169

islam ("supunere"), 36, 61, 76, 170. Vezi și musulman, muslim, muslimun

Ismailieni, 133-137, 156, 205nn.45-47

isnad, 78

Israel, regatul lui, 7, 10, 42-45

israeliți, 9-10, 11-12, 89, 103, 116. Vezi și Benei Israel

Istanbul, 39

ittihad, 135

Iacob, 9, 21

Jalal al-Din Rumi, 123

jamaa, 60

Iacob (fratele lui Iisus), 49, 50, 74, 117, 186nn.19-20

jami, 111. Vezi și moschee

Ieremia, 10

Ierusalim, 10-11, 16, 16, 19, 24, 27, 28, 32, 42, 43, 50, 55, 64, 103-105, 108, 175n.9

Jeshua ben Pandera, 32. Vezi și Iisus

Iezuiți, 66, 125

Iisus, 3, 4, 19, 19, 20, 21, 31-32, 37, 53, 54, 73-74, 78-79, 90, 92, 105-107, 109, 113, 115, 117, 137, 147-148, 167-172, 179nn.3, 6; viziunea evreiască asupra lui, 22, 178n.2; viziunea musulmană asupra lui, 25, 180n.17

Mișcarea lui Iisus, 45, 46, 47, 117

"Rugăciunea lui Iisus", p. 45 121, 202 n.14

jihad, 61-62, 187n.35. A se vedea și război sfânt

Ioan Cassian, 120

John Climacus, 120, 202n.13

Ioan (evanghelist), 23, 143-144

Ioan (patriarh al Constantinopolului), 74

Ioan Botezătorul, 22, 24, 117, 179n.10

Iosif Caro, 73, 190n.20

Josephus, 14, 15, 16, 17, 24, 32, 69, 128, 176n.19

Iosua, 9-10, 21, 70, 80

Iosia, rege, 103

Iuda, regatul lui, 10-11

Iuda Halevi, 161, 211 n.67

Iuda, prințul, 28, 70, 71

Iudaism, xviii, 1, 11-12, 18, 37, 38, 41, 81, 105, 115, 126, 133, 150, 169; apocaliptic, 16-17; elenizat, 13, 18-20, 27, 30, 44-45, 69, 140-141, 143, 206n.4; palestinian, 13, 68, 71, 141, 182n.32 ; post-exilic, al doilea templu, 68-69, 85, 86, 116, 176n.16; rabinic, 27-31, 69-70, 128, 181n.22; sub islam, 48-49, 64, 71-72, 100-101, 160-163, 185nn.13-14, 197n.47. A se vedea și dhimma

Iudeea, 11-12, 43-45; iudei, 12. Vezi și Ioudaioi

judecători, israelieni, 42

ziua judecății, 25

Iustin Martirul, 144, 207n.12

Iustinian, împărat, 74-75

Kaaba, 9, 34-35, 110-111, 112, 170, 199n.22

Kabbala, cabala, cabalism, cabaliști, 94, 97, 129-130, 204nn.32, 34, 205n.44

kafir/kafirun, 168. A se vedea și kufr

kalam, 99, 150-152, 153, 155-158, 160-163, 208n.29-30, 209n.32, 210nn.48, 52, 212n.76, kalam, 99, 150-152, 153, 155-158, 160-163, 208n.29-30, 209n.32, 210nn.48, 52, 212n.76

Karaiți, 15, 69, 93, 97-98, 196nn.41-42

karamat, 113, 124

Karbela, 114

kashf, 113

katecheză, 107, 199n.13

kenoma, 126

Ketubim ("Scrieri"), 3, 87

Khadija, 34

khalifa, 57. A se vedea și calif

Kharijite, 59, 98-99, 157

Khaybar, 64

khutba, 111, 196n.34, 200n.26. Vezi și omilie

al-Kindi, 153, 209n.35

Regii, Cartea regilor, 10, 168

kohen/kohenim,13, 27, 44, 104

koinobion, 118

kosmos, 18

kufr, 61, 152

Lahore, 39

Cina cea de Taină, 106, 107. Vezi și Euharistie

Limba latină, 12, 149, 163-164

drept, creștin, 73-75, 190n.23 (vezi și drept canonic); evreiesc, 67-73, 188n.2 (vezi și halakha, mitzva, Tora); musulman, 75-84, 191n.26, 192nn.48-49 (vezi și sharia); coduri de, 71-73, 74-75, 190nn.13-14; roman, 74, 84

școli de drept, evreiești (a se vedea bet ha-midrash, yeshiva); musulmane, 80, 82-83 (a se vedea și madrasa)

Leo, Papa, 52

liturghie, creștină, 107-109, 115, 198n.12, 199nn.14-15, 20-21; evreiască; 103-106, 115, 197n.1; musulmană, 111-112, 115, 115, 124, 200n.30. A se vedea și cultul

logos/logoi, 138-139, 142, 143-144, 146, 147, 206nn.1-2, 207n.10

Luca (evanghelist), 23, 90

Macabei, 14, 19, 30, 44, 67, 80, 113; Cărțile lui, 3, 14, 141

madrasa, 39, 65, 157, 188n.38, 210n.52

magisteriu, 54, 109, 172. A se vedea și talim

Mahdi, 59, 60, 159

Maimonide, 72-73, 160-163, 211nn.68-69, 212nn.71-75

Malikite, 82, 159

Mamelucii, 84, 192n.52

al-Mamun (calif), 151-152

Marcion, 91

marifa, 123, 154

Marcu (evanghelist), 23

martiri, 55, 79, 200n.35

Maria (mama lui Isus), 23

Masada, 19, 30

mashiah, 17

masjid, 111,

slujbă, 107, 108, 199n.19. Vezi și Euharistie

Matei (evanghelist), 23, 168

mawla/mawali, 59

mawlid al-nabi, 112-113

mazalim, 83, 192n.46

Mecca, 6, 9, 32, 33, 34-37, 38, 58, 62, 95, 110-111, 121, 168

Medina, 35-37, 39, 56, 62, 95, 95, 111, 121; evreii în, 35-36, 56, 170; Acordurile de la Medina, 36

Melchiți, 149

Menocal, María Rosa, xvi, 197n.47

Misticismul Merkaba, 129, 204n.30

Mesia, mesianism, 16-17, 21, 24, 25, 32, 32, 59, 89, 90, 143, 147, 170, 177nn.24-25

Mesianici (Christianoi), 26

middoth, 193n.10

midrash, 68-69, 88-89, 95, 130, 193nn.2, 8; vezi și exegeză: evreiască

mihna, 151-152, 209n.33

mihrab, 111

millet, 58

minaret, 111

minbar, 111

minim, 47

miracol, 23, 36, 143, 207n.11

Mișna, 15, 24, 28, 29, 189nn.7-8

mitzva/mitzvot, 29, 67, 76

monahism, 56, 118-120, 155, 201n.6, 202nn.8-11, 203n.21

monofizitism, 148, 208n.23

monoteism, monoteiști, 1, 7, 8, 8, 21, 110, 112, 132, 140, 142, 149

Constituția mozaică, 43. Vezi și Legământ

Moise, 2-3, 9-10, 19, 28, 29, 30, 33, 37, 45, 69-70, 80, 94, 104, 105, 141, 142, 162, 168, 171, 174n.7

Moise din León, 130

moschee, 111, 200n.27

muadhdhin, muezzin, 111

muftiu, 83, 192n.47

muaddith/muhaddithun, 208n.27

Muhammad, 3, 9, 25, 31-37, 56-57, 75-79, 94, 100-101, 110, 112-113, 121-122, 167-171, 182n.36, 183n.37, 191n.34, 201n.38

Muharram, 114

mumin/muminun, 37, 61

murshid, 122

muslim/muslimun, 36, 38, 61. A se vedea și islam

mutakallim/mutakallimun, 151, 155, 158, 161-162

al-Mutawakkil (calif), 152

Mutaziliți, 98, 99, 150-152, 153, 154-155, 159, 160, 208n.28

al-muwahhidun, 159

misticism, mistici, 91; creștin, 120-121, 202n.12; evreu, 128-130, 162, 203n.29; musulman, 122, 130-133, 135-136, 202n.17

mit, mythos, 138, 206n.1

nabi, 32, 183n.39

Nag Hammadi, 127, 145, 207n.14

nasi, 27, 46-47; vezi și patriarh: evreu

nazar, 96, 99, 150

Nazareth, 24

Naziriți, 116

Nebiim, ("Profeți"), 2-3

Neemia, Cartea lui, 13

Neoplatonismul, 89, 131, 132, 156, 161

Nestorianismul, 148, 208n.23

Noul Testament, 2-5, 10, 10, 15, 23, 31, 50, 90, 91, 92, 106, 116, 146, 147

niddui, 47

notzrim, 47

ocazionalism, 155, 210n.46

ocazii de revelație, 95, 196n.36

Vechiul Testament, 89-90, 107, 146

științe oculte, 129, 133, 149-150, 205n.44

Origen, 90-91, 120, 127, 143, 145-146, 147, 162, 207nn.18-19

ortodoxie, 162, 171, 185n.18

Ortopraxia, 162, 171

Otomanii, 65, 84, 124, 192n.52

ousia, 146, 147

păgân, păgânism, 55, 56, 73, 76, 110-111, 138, 186n.29

Palestina, 5, 7, 9, 10, 12, 22, 30, 32, 44, 48, 55, 68, 105, 113, 117, 118, 119, 141, 187n.30, 201n.6. Vezi și Țara Sfântă; iudaism: Palestina

panteism, 133

parabolă, 23, 179n.7

paradisul, 39, 137. Vezi și Eden

paradosis, 93. Vezi și tradiție: creștină

parousia, 25

parți, 47

Paștele, Pesach, 24, 73, 104, 106, 107, 197n.2

patriarh, evreu, 29, 46-48, 65

Pavel (apostol), 22, 23, 25-26, 50, 51, 53, 54, 74, 89-90, 106, 107, 109, 115, 117, 127, 137, 143-144, 145, 147, 169-170, 181n.19, 190n.22, 207n.10

Pentateuhul, 10, 28, 104,

Rusalii, 92, 93

Poporul Cărții, 2-3, 38, 64, 169

persecuție, 54-55, 64, 107-108, 113, 186n.27

Persia, perșii, 5, 12, 43-44, 60, 122, 131-132

peshat, 8, 101, 197n.48

pesher/pesharim, 86, 193n.7

pesiqta, 87

Petru (apostol), 23, 51-52, 53

petiha, 105

phainomene, 148

farisei, 14-15, 19, 26, 27, 45-46, 50, 67, 69, 73, 88, 97, 128, 143, 169, 176n.20, 189n.5

Filon, 13, 16, 16, 18-19, 26, 68, 89, 90, 100, 116-117, 120, 143, 146, 159, 178n.29, 189n.4, 194n.15, 201n.3, 206nn.7-9

filozofie, filozofi, 61, 68, 89, 135, 139, 142, 144, 161-162, 165, 206n.1; greacă, 89, 139-140, 144-145, 153; ca religie, 144, 207n.13; orientală, 131, 204n.37. A se vedea și falsafa

pelerinaj, 38, 104, 111, 112. A se vedea și hajj

Stâlpii Islamului, 111-112

pir, 122

Pirqe Aboth, 69

Platon, platonismul, 19, 120, 126, 131, 139, 141, 142, 142, 146, 149, 153-154, 164, 155

pleroma, 126

Plotinus, 152

politeism, 18

Pontius Pilat, 24

papa, 51-52, 114, 125; primatul, 51-52, 186n.23

rugăciune, 36, 37, 38, 76, 103, 105, 106, 110-112, 115, 119, 198nn.7-9, 200n.24, 202n.14

predestinare, 149

presbyteros/presbyteroi, 49, 50-51, 109. Vezi și preoți

preoți, preoție, 13, 27, 45, 67, 70, 104, 109-110, 171, 172

probabilism, 81, 192n.42

Proclus, 152

profesiunea de credință, 38, 52, 64, 111, 157. Vezi și crezuri, shahada

Țara promisă, 7, 9-10, 21, 42. Vezi și Eretz Israel

Raport profetic, tradiție. A se vedea hadith

profeți, profetologie, 10-11, 32, 34, 68-69, 72, 80, 135, 141, 152-154, 168, 170, 175n.12; povești, 87, 193n.9

Ptolemeii, 13

Ptolemeu, 149

Pumbeditha, 48

qabbala, 129. A se vedea și Kabbala

qadi, 64-65, 77, 83

qibla, 111

qiyama, 137

qiyas, 80

Qohelet, 141

Qumran, 15, 16, 45, 46, 49, 68, 86, 88, 117, 127-128, 189n.4

Coran, 2-6, 8-9, 10-12, 32-33, 36, 37-39, 58, 62, 75-76, 82, 89, 94-96, 100-101, 117, 121, 134, 149, 150, 153, 154, 165, 169-171, 183n.42; creativitatea lui, 9, 151-152, 157, 197n.44; inimitabilitatea lui, 100-101, 197n.46; traducerile lui, 174n.8

Quraysh, 6, 34-36, 95

qutb, 130

rabini, 30-31, 48-49, 65, 67, 69, 77, 93, 97, 104, 128, 162, 171, 172, 182nn.33-34, 190n.12. Vezi și Iudaism: Rabinic

Ramadan, 38, 110, 112, 200n.25

Rashi, 73, 101, 190n.17, 197n.48

rasul, 32, 183n.39

al-Razi, 153, 163, 209n.36

Rechabiți, 116, 201n.2

Recitația, cea, 3, 35. A se vedea și Coran

răscumpărare, 23, 171

Reformă, reformatori, 23, 93, 97, 107, 107, 114, 125, 195n.26

relicve, 114

resh galuta, 29, 47-48. A se vedea și Exilarch

responsa, 49, 83. A se vedea și fatwa

înviere, 22, 24, 35, 148, 171, 180n.13

Imperiul Roman, romani, 13, 16, 17, 24, 25, 30, 45, 46, 51, 54-57, 65, 104, 113; și creștinii, 54-56, 187n.31; și evreii, 54, 186n.26. Vezi și persecuție

Roma, episcop de. A se vedea papă

Rosh ha-Shana, 104

Saadya ibn Yusuf (gaon), 100-101, 160-161, 162, 197n.45, 211nn.61-63

Sabat, 24, 68, 73, 87, 105

sacrament, sistem sacramental, 115, 124, 172

sacrificiu, 104-105, 110, 172, 198n.11

Saduchei, 15-16, 19, 45, 45, 69, 88, 93, 97, 195n.21

Safavidii, 132

sfinți, 39, 113-115, 124, 130, 172, 200nn.33-34, 201n.37, 203n.19

sakina, 175n.10

salat, 110, 124. Vezi și rugăciune

Samaria, samariteni, 128

sama, 122-123

Samuel, Cartea lui, 10

Sanhedrin, 27, 29, 46, 181n.23

Sarazin, 8

Sara, 8, 9, 89, 113

Sasanienii, 30, 65

Saul, rege, 42

schismă, Est-Vest, 52

scribi, 13, 67, 85

Scriptură, 2-4, 13, 34, 67, 67, 85, 87, 92-93, 105-107, 108, 117, 127, 142, 146, 158, 162, 156, 169, 173n.2, 195n.25. Vezi și, Biblia, exegeză, Noul Testament, Coran

Schweitzer, Albert, 22

secte, sectarism, 14-16, 45-46, 176n.17, 185n.18

Sefer Yetzira, 129, 204n.33

Sefardim, 101

sefira/sefiroth, 129

Seleucizii, 13-14, 19

semika, 29, 50

Septuaginta, 86, 141, 143, 193n.5

al-Shafii, 77-78, 80, 82, 191n.30

Shafiți, 82

shahada, 61, 157, 210n.54. Vezi și profesiune de credință

Shammai, 27-28

sharia, 66, 76, 162. A se vedea și drept: musulman

Shavuoth, 104

șeic, 125

shekinah, 175 n. 10

shelihim, 46

Shema, 106, 198n.9

Shiah, Shiat Ali, 59, 94. A se vedea și șiiți

șiiți, 59-61, 82, 97, 114, 130-131, 156, 157, 187n.33; legea lui, 82, 192n.44

shirk, 61

Shiur Qomah, 129, 204n.33

silsila, 123, 131

Simon Magus, 53, 128

Sinai, Muntele Sinai, 5, 9, 28, 69, 89, 103, 105, 120, 142, 168

siyasa, 84, 134

sclav, sclavie, 76

Socrate, 139, 144

sofer/soferim, 13, 44, 67, 85, 87

Solomon, rege, 10, 27, 42, 43, 103

Fiul lui Dumnezeu, 26, 147

Fiul omului, 26

Spania, 5, 39, 101-102, 125, 130, 132, 158-159, 160, 161, 163, 197n.47, 211nn.65-66

stareți, 122

Stoici, stoicism, 19, 89, 140, 141

supunerea față de Dumnezeu, 36, 38, 61, 76. Vezi și islam

Sufiți, sufism, 39, 61, 97, 122-125, 129, 131, 132-133, 134, 135, 136, 186n.24, 202n.16, 203n.18

Ordinele sufite, 123-125, 203n.22

Suhrawardi, 131-132, 136, 204n.39

Sukkoth, 104

sunna, 60, 76, 77, 77, 80, 98, 121. Vezi și Obiceiul Profetului

Sunniți, 5, 60, 82, 134, 137, 158

Sura, 48

sura (din Coran), 33, 37, 38, 62

simbolon, 109. Vezi și crez

Symeon Noul Teolog, 121

Symmachus, 90

sinagoga, 47, 49, 85, 86, 90, 104-106, 111, 198n.6

synaxis, 108

sinoadele, episcopale, 53, 93

Siria, 13-14, 39, 44, 108, 118, 119

creștinismul siriac, 108, 149, 208n.24

Limba siriacă, 108, 148, 149

al-Tabari, 96, 196n.39

masă de prietenie, 45. Vezi și agape, habura

tafsir, 94, 96. Vezi și exegeză: musulmană

tajalli, 133

talim, 134, 156

Talmud, 29, 30-31, 63, 67, 67, 73, 83, 96, 105, 105, 128, 169, 189n.11

tanna/tannaim, 70, 87

taqlid, 150, 192n.42

taqqana/taqqanoth, 29, 76

targum, 86, 90, 105, 193n.6

tariqa, 123, 124-125. A se vedea și ordinele sufi

Tarphon, rabin, 144, 207n.12

tawil, 96, 134, 196n.40, 205n.42

Tawrat, 3, 37, 76

taziya, 114, 201n.40

templu, Ierusalim, 10, 13, 27, 42, 43, 43, 44, 46, 70, 103-105, 175n.10, 198nn.4-5

Tertulian, 55, 145, 207n.16

teologia, 120, 129, 150, 206n.1

theologoumena, 148

teologie, teologi, 18, 91, 99-100, 115, 120, 120, 129, 134, 138, 146-148, 167-168; creștini, 143-148, 163-166, 207n.22, 208n.23; greci, 139-140; evrei, 140-143; musulmani, 150-152, 154-158; sacru, 148, 155, 163-164. A se vedea și kalam

teorie, 120

teosofie, 129, 132, 133, 205n.40

Therapeutae, 117

Toma d'Aquino, 164, 212nn.78, 81

Tora, 9, 13, 15, 19, 30, 45, 67, 68-69, 72-73, 103-105, 141, 160, 162, 165, 169, 171; orală, 28, 45, 69-70, 78, 80, 189n.5, 191n.38. A se vedea și Tawrat

tradiție, 92, 195nn.24-25; creștină, 50, 52-53, 80, 92-93, 109, 195nn.26, 29; evreiască, 69-70 (vezi și Tora, orală); musulmană, 77-81, 98-99, 208n.27 (vezi și hadíth); a Părinților, 15, 45, 69, 93

tradiționalist, tradiționalism, 208n.27

Transfigurare, 136

Trinitate, 26, 146-147, 163, 171, 207n.20

Doisprezece, cei. Vezi Apostoli

tzaddiq, 122, 203n.20

ulama, 65-66, 171

Umar (calif), 68; Pactul de, 64

umma, 41, 56-62, 98, 168

Urban al II-lea, papă, 63

Uthman (calif), 38, 98

Valentinus, 144

Waqf, 65, 125

Înțelepciunea lui Iisus ben Sira, 87, 141

femeile, 70, 76, 112, 117

cult, 103, 115; creștină, 106-109; evreiască, 103-106, 197n.1-3, 198nn.4-5; musulmană, 110-113. Vezi și rugăciune, sacrificiu

Xvarneh, 131

Yahad, 16, 49

Yahweh, 1-2, 10, 10, 23, 42, 43, 63

Yathrib, 35. Vezi și Medina

yeshiva/yeshivot, 29, 48, 66, 188n.38, 189n.12

Yohannan ben Zakkai, 29, 128, 182n.25

Yom Kippur, 104

Zadok, 15, 68

Zahir, 60, 99; Zahiris, 93, 99, 159, 211n.60

zakat, 37

al-Zamakhshari, 100

Sion, sionism, 49, 184n.1

Zohar, 130, 204n.35

Zoroastru, zoroastrieni, 131

zug/zuggoth, 27

zuhd, 121. Vezi și ascetism: Musulmană